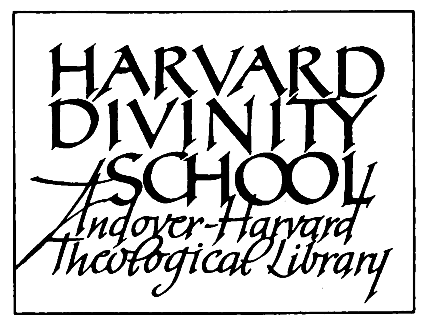

HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Theologische
Zeitschrift.

Herausgegeben

von

Dr. Friedr. Schleiermacher,

Dr. W. M. L. de Wette,

und

Dr. Friedr. Lücke.

Zweites Heft.

Berlin 1820,
gedruckt und verlegt
bei Georg Reimer.

1887, Oct.
Divinity School.

2385
68-2

Inhalt.

I. Kritische Uebersicht der Ausbildung der theologischen Sittenlehre in der evangelisch Lutherischen Kirche seit Calixtus. Zweiter Abschnitt von der Kantischen Philosophie bis auf unsere Zeit. Von Dr. W. M. L. de Wette. S. 1 — 82.

II. Ueber die Lehre von der Erwählung, in Beziehung auf Herrn Dr. Schleiermachers Abhandlung darüber in dieser Zeitschrift 1. Heft. Von demselben. S. 83 — 131.

III. Kritik der bisherigen Untersuchungen über die Gnostiker, bis auf die neuesten Forschungen darüber vom Herrn Dr. Neander und Herrn Professor Lewald. Von Dr. Friedr. Lücke. S. 132 — 171.

IV. Ueber die Entstehung und Zusammensetzung der uns in 8 Büchern erhaltenen Sammlung Sibyllinischer Orakel. Schluſs. Von Friedr. Bleek, Repetenten bei der theol. Fakultät in Berlin. S. 172 — 239.

V. Beitrag zur Kritik und Deutung der Offenbarung Johannis; besonders mit Rücksicht auf Heinrichs Commentar und Vogels Programme über dieselbe. Von demselben. S. 240 — 315.

Kritische Uebersicht der Ausbildung der theologischen Sittenlehre in der evangelisch Lutherischen Kirche seit Calixtus.

Zweiter Abschnitt von der Kantischen Philosophie bis auf unsere Zeit.

In der theologischen Sittenlehre des vorigen Zeitraums blieb immer eine leere Stelle für das Naturgesetz, auf das man sich berief, ohne es zu kennen; und daher kam es auch, daſs man die Einigung der philosophischen und theologischen Sittenlehre nicht finden konnte. Jene leere Stelle aber blieb, weil man noch nichts von sittlicher Selbsterkenntniſs oder Speculation wuſste. Kant betrat zuerst den Weg dieser Speculation, und zeigte den Einheitspunkt der Selbstgesetzgebung der Vernunft in der Idee des reinen Sollens oder der Anerkennung eines allgemeinen nothwendigen Gesetzes, dem sich die Vernunft als ihrem eigenen unterwirft, was er den kategorischen Imperativ nannte. Hiermit war die Selbständigkeit

der Vernunft, gleichsam ihr eigener Schwerpunkt, gefunden, und die sittliche Gesetzgebung von aller Erfahrung und allen äuſseren Bedingnissen unabhängig gemacht. Dieses Ergebniſs ist so sicher, daſs es nie wieder verloren gehen, und durch nichts wankend gemacht werden kann. Und daher ist die Gewalt, welche die praktische Philosophie Kants auf seine Zeitgenossen ausgeübt hat, zu erklären; sie trat so sicher auf, daſs ihr fast nichts widerstehen konnte. Und ihr Einfluſs war eben so fruchtbar und heilsam, als er gewaltig war. Die Philosophie war damals eine Beute des Empirismus und Syncretismus, und Unglaube und Ideelosigkeit droheten das Leben zu vergiften. Da lenkte Kant den Blick in das Innere der Menschheit, und weckte das Selbstvertrauen zu der menschlichen Vernunft, deren Selbständigkeit und Freiheit er geltend machte. Die Moral, selbst bei den Theologen, war zum Theil in Glückseligkeits- und Gemeinnützigkeitslehre ausgeartet und gänzlich erschlafft [1]). Wohlthuend und gleichsam eine stärkende Arznei war dagegen die Kantische Sittenlehre mit ihrem, die Glückseligkeit ausschlies-

---

1) Hier müssen wir eines von uns übergangenen Werkes gedenken, in welchem der Syncretismus wohl am weitesten getrieben seyn mag. Joh. Peter Miller, der Fortsetzer der Mosheimschen Sittenlehre, stellt in seinem Lehrbuch der ganzen christlichen Moral zum allgemeinen Gebrauche (1773. 8.) folgenden Grundsatz auf: „Stimme stets mit dem Willen und den Absichten Gottes überein, als dessen Unterthan du ewig bleiben wirst. Befördere dein mit der allgemeinen Glückseligkeit unzertrennlich verbundenes Wohl nur durch diejenigen Mittel, welche Gott selber dir und allen Menschen vorgeschrieben hat. Du erkennst aber seinen Willen überhaupt, wenn du durch

senden Rigorismus, welcher unbedingten Gehorsam gegen das Gesetz foderte, und die Vernunft auf sich selbst zurückwies. Demungeachtet war diese Lehre einseitig, und keineswegs geeignet, die Ansprüche der Wissenschaft ganz zu befriedigen.

Diese Einseitigkeit zeigt sich schon darin, daſs

---

den rechten Gebrauch deiner Vernunft auf die Natur und Verknüpfung der Dinge und auf die durch eine allgemeine Erfahrung bewährten Folgen (1) freier Handlungen siehst. Noch deutlicher aber offenbart dir Gott seinen Willen in der heil. Schrift, sowohl durch gemessene Vorschriften als auch durch den herrlichen Plan der Erlösung Jesu Christi und durch die daraus entstandenen neuen Verhältnisse. Jeder aber muſs noch überdieſs, um bestimmen zu können, was er insbesondere und jetzt gerade zu thun oder zu lassen habe, nach dem bekannten Spruche: *Deus loquitur nobiscum per circumstantias rerum,* eine kühle Ueberlegung anstellen." Glückseligkeitslehre war die Grundlage des Bahrdtischen Systems der moralischen Religion, 1787, und der Moral von J. D. Michaelis, herausgegeben von Stäudlin, 1792. Letzterer war so offenherzig, zu gestehen, daſs das Streben nach der eigenen Glückseligkeit keiner Verpflichtung bedürfe, da es schon der Eigennutz gebiete, daſs die Rücksicht auf das gemeine Beste es zur halben Pflicht mache, indem jedoch auch dabei der Eigennutz seine Rechnung finde, und daſs nur der Wille Gottes, der unsere Glückseligkeit beabsichtige, dazu verpflichte. Das hieſs doch wirklich der Sittlichkeit die inneren Wurzeln abschneiden, und sie in reine Klugheit verwandeln. Die Vorschriften einer solchen Sittenlehre beziehen sich, wie M. selbst gesteht, bloſs auf die Folgen der Handlungen, in sofern diese die ausgedehnteste Glückseligkeit befördern oder hindern; und da man die Folgen mancher Handlungen nur mit groſser Wahrscheinlichkeit, nicht aber mit mathematischer Gewiſsheit bestimmen kann: so ist es ganz richtig, wenn er einige Vorschriften der Moral nicht unter die völlig gewissen Dinge, sondern nur unter die wahrscheinlichen rechnet.

nach Kant das höchste Sittengesetz lediglich formal sein soll. Nun läfst sich billig schon im Allgemeinen fragen, ob sich eine Form, von allem Gehalt entblöfst, als Princip einer Wissenschaft denken lasse, die, wie die Sittenlehre, die Gesetzgebung der Einheit für eine Mannichfaltigkeit, nämlich für das Reich der vernünftigen Wesen, aufstellen soll. Die Form mufs sich doch an einer Materie ausgeprägt finden; jene ist nichts ohne diese, oder vielmehr, sie ist blofs für den Verstand da, der sie als solche erst abtrennt von dieser. Es läfst sich aber auch an dem Princip der reinen Form selbst zeigen, dafs es leer und nichtssagend ist, wenn man keine Materie hinzudenkt. Der kategorische Imperativ lautet: Handle so, dafs du zugleich wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen sein. Sehen wir von dem Zusatz „vernünftige Wesen" ab, so liegt in dieser Formel nichts als die Idee der Allgemeinheit, welche an sich ganz leer ist. Allgemeinheit ist ja nichts als die Einheit, die über einem Besonderen schwebt, und ohne dieses Besondere nichts bedeutet. Aber Kant täuscht sich selbst, indem er jenes Princip für rein formal hält; denn indem er die Anerkennung eines allgemeinen Gesetzes für vernünftige Wesen fordert, hat er dieser formalen Einheit schon eine materiale Vielheit untergeordnet, nämlich die vernünftigen Wesen. Er täuscht sich auch, wenn er dieses Gebot als schlechthin unabhängig ansieht. Denn es liegt demselben etwas zum Grunde, was stillschweigend vorausgesetzt wird, näm-

lich dafs dem Menschen daran liegt, dafs er in Uebereinstimmung mit dem Reiche vernünftiger Wesen bleibe. Der Mensch muſs zuvor seines Gleichen lieben, ehe er die Nothwendigkeit erkennen kann, nach gleichen Gesetzen mit ihnen zu leben: in welcher Liebe zugleich der Grund liegt, dafs der Mensch sich genöthigt fühlt, dem Gebot zu gehorchen. Die Kantische Philosophie hat es unerklärt gelassen, wie es komme, dafs die Vorstellung des Gesetzes ein Gefühl oder eine Triebfeder, demselben zu gehorchen, erwecken könne, was sie nämlich fälschlich annimmt, weil sie die Natur des Gefühls nicht genug kennt. Und hierin liegt ein Hauptfehler derselben verborgen. Jenes Gefühl der Liebe ist die Materie des Sittengesetzes, welche, idealen, nicht, wie Kant glaubt, empirischen Ursprungs, in die Einheit des Verstandes, als des formalen Vermögens, aufgenommen wird, und dadurch jene formale Allgemeinheit erhält. Und zwar geht es damit so zu. Dem Gefühl oder dem Herzen steht im Gemüth gegenüber der Wille oder das Vermögen der Entschliefsung, und beide verhalten sich zu einander, wie Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, oder wie Materie und Form. In dem Entschlufs, dem gemeinschaftlichen Produkte der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, sind Materie und Form innig verknüpft; auch sind beide Vermögen ursprünglich und unmittelbar eins, und bedingen sich stets gegenseitig. Aber im Zustand der Reflexion oder des mittelbaren Lebens kann die Einheit zwischen beiden nur behauptet werden durch den Verstand

allgemeine Gesetze selbst bestimmen soll; sie entspringt im Gefühl der Achtung unmittelbar aus den vernünftigen Triebe, und ist material, wiewohl nicht empirisch. Und hier zeigt sich der Fehler der Kantischen Speculation am deutlichsten, daſs sie das unmittelbare Leben nicht anerkannte. Keine Wissenschaft wird dieses ganz ergründen, aber sie muſs sich ihrer eigenen Beschränktheit bescheiden bewuſst werden, und die Grenze des Gebiets, das sie durchschnitten hat, klar erkennen. Nur dadurch werden die Ergebnisse der Speculation zum wahren Gewinn, daſs man sich bewuſst wird, was daran noch fehlt. Immer weiter soll man an innerer Selbsterkenntniſs gewinnen, und dadurch wird die Bildung allein gefördert. Aber wenn uns diese Selbsterkenntniſs verblendet, anstatt aufzuklären, und uns zur Schranke wird, anstatt unsern Blick zu erweitern: dann gereicht, was zu unserm Heile dienen könnte, zu unserm Verderben.

Dieſs war leider bei den Nachfolgern Kants der Fall. Wenn er als Erfinder glaubte an die äuſserste Grenze gelangt zu sein, und das Höchste erfaſst zu haben: so erlag er dem Schicksal alles menschlichen Strebens; und weil alle Wissenschaft nur annähernd ist, und dem im Streben begriffenen dasjenige, was er nicht mit dem Verstande erreicht, wenigstens im Gefühl vorschwebt: so hatte er es auch gewissermaſsen erfaſst, und seine Beschränktheit war wenigstens unbewuſst. Die Nachfolger aber, die sich in bequemer Ruhe das von ihm gefundene zu eigen machten, ohne die Ergänzung im Gefühl hinzuzufügen, die das

Unvollkommene für vollkommen ansahen und bewunderten, gaben sich der Beschränktheit mit Bewufstsein hin. Der todte Begriff galt ihnen für das wahre Leben, das sie nicht kannten; mit beiden Händen ergriffen sie die neue Lehre, in welcher sie alles Heil zu finden glaubten; und vergafsen, dafs darüber hinaus noch etwas liegen könne. Sie war ihnen im eigentlichen Sinne ein Gesetz, über welches sie den Glauben vergafsen. Jedes Gesetz, es sei in positiven Satzungen oder in philosophischen Grundsätzen gegeben, verhält sich zum Glauben so, dafs dieser das Leben unmittelbar in seiner reichen Tiefe, jenes aber nur in abgezogenen Begriffen auffafst. Weil nun die Begriffe immer hinter dem Leben zurückbleiben, so ist Beschränktheit und Verstocktheit das nothwendige Schicksal derer, die darin Alles festzuhalten wähnen. Nur mit dem Glauben, der im Einklang mit dem Leben bleibt, und mit dessen Entwickelung fortschreitet, ist die wahre Freiheit des Geistes. Das Gesetz verschliefst das Herz für Alles, was nicht in seine Formeln festgebannt ist; der Glaube aber eröffnet es für alle Anregungen, welche ihm das reiche Leben gibt.

Diese Beschränktheit zeigt sich im Kantianismus einmal darin, dafs er, weil ihm das Gebiet der Sittlichkeit auf das vom Verstand Erkennbare eingeengt ist, der Religion keine Stelle auf demselben einräumt. Folglich kennt er die Religion eigentlich nicht, indem er darunter blofs den Glauben an Unsterblichkeit und ewige Vergeltung versteht; aber dafs er sie nicht kennt, hat eben seinen Grund in der rein verständigen Ansicht

allgemeine Gesetze selbst bestimmen soll; sie entspringt im Gefühl der Achtung unmittelbar aus dem vernünftigen Triebe, und ist material, wiewohl nicht empirisch. Und hier zeigt sich der Fehler der Kantischen Speculation am deutlichsten, daſs sie das unmittelbare Leben nicht anerkannte. Keine Wissenschaft wird dieses ganz ergründen, aber sie muſs sich ihrer eigenen Beschränktheit bescheiden bewuſst werden, und die Grenze des Gebiets, das sie durchschnitten hat, klar erkennen. Nur dadurch werden die Ergebnisse der Speculation zum wahren Gewinn, daſs man sich bewuſst wird, was daran noch fehlt. Immer weiter soll man an innerer Selbsterkenntniſs gewinnen, und dadurch wird die Bildung allein gefördert. Aber wenn uns diese Selbsterkenntniſs verblendet, anstatt aufzuklären, und uns zur Schranke wird, anstatt unsern Blick zu erweitern: dann gereicht, was zu unserm Heile dienen könnte, zu unserm Verderben.

Dieſs war leider bei den Nachfolgern Kants der Fall. Wenn er als Erfinder glaubte an die äuſserste Grenze gelangt zu sein, und das Höchste erfaſst zu haben: so erlag er dem Schicksal alles menschlichen Strebens; und weil alle Wissenschaft nur annähernd ist, und dem im Streben begriffenen dasjenige, was er nicht mit dem Verstande erreicht, wenigstens im Gefühl vorschwebt: so hatte er es auch gewissermaſsen erfaſst, und seine Beschränktheit war wenigstens unbewuſst. Die Nachfolger aber, die sich in bequemer Ruhe das von ihm gefundene zu eigen machten, ohne die Ergänzung im Gefühl hinzuzufügen, die das

Unvollkommene für vollkommen ansahen und bewunderten, gaben sich der Beschränktheit mit Bewufstsein hin. Der todte Begriff galt ihnen für das wahre Leben, das sie nicht kannten; mit beiden Händen ergriffen sie die neue Lehre, in welcher sie alles Heil zu finden glaubten; und vergafsen, dafs darüber hinaus noch etwas liegen könne. Sie war ihnen im eigentlichen Sinne ein Gesetz, über welches sie den Glauben vergafsen. Jedes Gesetz, es sei in positiven Satzungen oder in philosophischen Grundsätzen gegeben, verhält sich zum Glauben so, dafs dieser das Leben unmittelbar in seiner reichen Tiefe, jenes aber nur in abgezogenen Begriffen auffafst. Weil nun die Begriffe immer hinter dem Leben zurückbleiben, so ist Beschränktheit und Verstocktheit das nothwendige Schicksal derer, die darin Alles festzuhalten wähnen. Nur mit dem Glauben, der im Einklang mit dem Leben bleibt, und mit dessen Entwickelung fortschreitet, ist die wahre Freiheit des Geistes. Das Gesetz verschliefst das Herz für Alles, was nicht in seine Formeln festgebannt ist; der Glaube aber eröffnet es für alle Anregungen, welche ihm das reiche Leben gibt.

Diese Beschränktheit zeigt sich im Kantianismus einmal darin, dafs er, weil ihm das Gebiet der Sittlichkeit auf das vom Verstand Erkennbare eingeengt ist, der Religion keine Stelle auf demselben einräumt. Folglich kennt er die Religion eigentlich nicht, indem er darunter blofs den Glauben an Unsterblichkeit und ewige Vergeltung versteht; aber dafs er sie nicht kennt, hat eben seinen Grund in der rein verständigen Ansicht

Theologische Zeitschrift.

Herausgegeben

von

Dr. Friedr. Schleiermacher,

Dr. W. M. L. de Wette,

und

Dr. Friedr. Lücke.

Zweites Heft.

Berlin 1820,
gedruckt und verlegt
bei Georg Reimer.

Gepräge, und es wird zu unserm Zweck hinreichend sein, wenn wir die gemeinschaftlichen Grundzüge angeben.

Systeme der theologischen Sittenlehre nach Kantischen Grundsätzen haben geliefert: Joh. Wilh. Schmidt (Theologische Moral, 1793. und christliche Moral wissenschaftlich bearbeitet, 1. B. 1797., 2. 3. B., von einem ungenannten Fortsetzer [dem verstorbenen Gen. Sup. Dr. Krause] 1800. 1804.), Carl Friedrich Stäudlin (Grundrisse der Tugend- und Religionslehre; 1. Th., welcher die Tugendlehre enthält, 1798. und: Grundsätze der Moral, 1800.), Christoph Friedr. Ammon (Christliche Sittenlehre nach einem wissenschaftlichen Grundriſs, 1795.), Sam. Gottl. Lange (System der theologischen Moral, 1803.), P. Joachim Siegm. Vogel (Lehrbuch der christlichen Moral zu akadem. Vorlesungen, 1803. 8.). Zum Behuf einer Gesammt-Beurtheilung dieser Art von Sittenlehre, wobei es wenig auf einzelne Eigenthümlichkeiten ankommt, wird es nicht unzweckmässig sein, uns hauptsächlich an J. W. Schmidt zu halten, welcher sich, zumal in seinem zweiten Werke, der meisten Ausführlichkeit beflissen hat.

Das Verhältniſs der Theologie zur Moral bestimmt Schmidt (christl. Moral wissenschaftlich bearbeitet, 1. S. 13.) so, daſs nicht diese auf jene gegründet werden dürfe, in welchem Fall man nur eine Physicotheologie erhalte, aber nicht zur Idee der Sittlichkeit gelange, sondern daſs die

Sittenlehre auf ihrem eigenen Grund erbauet, und diese zur Grundlage der Religion und Theologie gemacht werden müsse. Hiernach ist das Ideal der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit nichts als die Erhebung der menschlichen Zwecke zum Zweck der Welt; eine solche Uebertragung des Menschlichen auf Gott ist nun zwar nicht zu vermeiden, aber diese darf doch nicht als Produkt menschlicher Gedanken gelten: da nun die Sittengesetzgebung, wie sie die Kantische Philosophie auffafst, blofs verständig reflectirt ist, so ist die Religion selbst auch nur ein Verstandesding, dem zwar etwas Unmittelbares zum Grunde liegt, das aber in dieser Ansicht nicht anerkannt ist. Wäre dieses anerkannt, so würde der Glaube als die gemeinschaftliche Grundlage der Religion und Moral anerkannt, und die Religion moralisch und die Moral religiös gefafst worden sein, welches die allein richtige Ansicht ist. Die religiöse Moral zeichnet sich von der nicht religiösen nach Schm. dadurch aus, dafs jene Gott auch als den Beförderer unserer Glückseligkeit vorstellt, und dadurch die Hindernisse der Sittlichkeit wegräumt: mithin fügt sie zur Sittlichkeit die Hoffnung auf Glückseligkeit. Aber dies ist eine üble Zusammenpaarung. Das Streben nach Glückseligkeit wird aus dem Gebiet der reinen Sittenlehre ausgeschlossen, und doch soll die aus der Sittlichkeit entspringende Religion die Hoffnung der Glückseligkeit hinzubringen. Den Unterschied der geoffenbarten und philosophischen Sittenlehre setzt Schm. in die Art der Bekanntmachung, indem jene die sittlichen Gesetze als solche ankün-

dige, die von Gott kommen, und den Menschen durch gewisse Mittelspersonen bekannt gemacht werden, aber dabei ihren eigenen Werth haben, und der Gesetzgebung der Vernunft vollkommen angemessen seien. Hierbei ist allerdings richtig, dafs der Vernunft durch die Offenbarung kein fremdes Gesetz aufgelegt werden kann; aber falsch ist es, wenn die Art der Bekanntmachung durch Offenbarung nur als ein Nothbehelf für die schwachen sinnlichen Menschen angesehen, und die Vernunftmäfsigkeit des Inhalts, welche nach der Ansicht der Kantischen Philosophie eins ist mit Verstandesmäfsigkeit, als die eigentliche Gewähr der Offenbarung angesehen wird, wie es denn der Vf. von der christlichen Sittenlehre ganz vorzüglich rühmt, dafs sie zwar mit der Religion auf das genaueste verbunden, aber nicht auf dieselbe gebaut sei, und dafs Christus auch oft eine Moral gelehrt habe, die nicht religiös war, und Beweggründe gebraucht, die auf den Willen Gottes keine Beziehung hatten. (Theol. Mor. §. 8. Christl. Moral S. 64.). Dadurch wird der Glaube an die Offenbarung, welcher, sowahr er lebendig ist, unbedingt und von der Verstandesüberzeugung unabhängig ist, über den Haufen gestofsen und als eine Art von Täuschung angesehen, welche erst zur Wahrheit wird, wenn sich der Verstand von der Vernunftmäfsigkeit ihres Gehaltes überzeugt hat. Dieser Glaube wird als etwas für Denkende Entbehrliches angesehen, weil diese im Stande sind, zu prüfen, und nicht zu glauben. Dies kommt aber daher, dafs die Kantische Philosophie das unmittelbare Leben des Geistes nicht kennt,

kennt, und nicht einsieht, dafs die Verstandesüberzeugung erst aus dem Glauben fliefst. Dieser Glaube ist nun einmal der ursprüngliche Vernunftglaube, und aus diesem fliefsen die vom Verstand aufgefafsten philosophischen Gesetze der Sittlichkeit; zweitens gibt es einen geschichtlichen Glauben, oder eine geschichtlich bedingte Gestaltung und Richtung jenes ursprünglichen Glaubens, welches hier der Glaube an Christum ist, und der sich nicht blofs auf das, was er gelehrt, sondern vorzüglich auch auf das, was er gethan, gründet, und mit einem von ihm durch die Gemeinschaft der Gläubigen fortgepflanzten Geist verbunden ist. Dieser Geist entspricht den ursprünglichen sittlichen Trieben des Menschen, und ist nichts als eine geschichtliche Erhöhung und Verklärung desselben; und von ihm abhängig ist die verständige positive Lehre, welche das Christenthum vorträgt, und die der philosophischen Lehre entspricht. Von diesem Geist aber weifs die Kantische Philosophie nichts, weil sie das Unmittelbare im Menschen nicht anerkennt, und darum sehen die Kantischen Philosophen in Christo nichts als den Lehrer, nicht den Erlöser. Den der christlichen Sittenlehre beigelegten Vorzug, dafs sie eine göttliche Kraft zur Ausübung ihrer Vorschriften darreiche, spricht ihr der Vf. ab, weil jene Kraft entweder auf eine unmittelbare physische Weise, oder moralisch durch die von Gott gelehrten Wahrheiten wirke, die erste aber der Vernunft widersprechend, und die zweite auch der natürlichen Moral gemein sei. Freilich gibt die christliche S i t t e n l e h r e jene Kraft nicht,

aber wohl die christliche Gemeinschaft durch die Anregung des Lebens durch Leben; und diese Kraft ist allerdings etwas, was bei der christlichen Sittenlehre in Betrachtung kommt, und durch welche sie vorzüglich religiöse Sittenlehre ist. Denn diese Kraft kündigt sich im Gefühl des Herzens an, welches vom Geist Gottes erfüllt und bewegt wird.

Weil Schm. sonach die Verbindung der Moral und Religion nicht kennt, so findet er auch die Benennung: theologische Moral unpassend, und hat für die neue Bearbeitung die einer christlichen Moral vorgezogen. Diese Wissenschaft besteht ihm einzig und allein in einer Vernunftkritik der Sittenlehre Jesu und der Apostel, ein selbstständiges System derselben kennt er nicht: mithin opfert er die Unabhängigkeit des Christenthums der Philosophie auf, und verzichtet auf die Lösung der Aufgabe, Vernunft und Offenbarung, Menschliches und Göttliches mit einander zu vereinbaren.

Der erste Theil dieser christlichen Moral enthält die reine Moral oder die Kritik der christlichen Sittenlehre. Hier wird zuerst untersucht, was Moralität und welches die Quellen derselben seien. Es wird geleugnet, dafs die Sinnlichkeit Quelle derselben sei, oder dafs die Neigungen sittliche Vorschriften geben können, und dies mit Recht; wenn aber aufser den sinnlichen Neigungen gar keine andere höhere Triebe im Menschen angenommen werden, so ist dies ein Kant nachgesprochener schwerer Irrthum, der mit der Verkennung alles Unmittelbaren im Men-

schen zusammhängt. Vernunft, nichts als Vernunft, soll die Quelle der Sittlichkeit sein, worunter, wie wir wissen, nach Kantischer Ansicht bloſs der Verstand verstanden wird, da doch dieser bloſs die Gesetzgebung der Triebe mittelbar auffaſst. Hiernach wird nun πνευμα im N. T. ebenfalls als Vernunft genommen, und somit der heil. Geist zum Verstand gemacht. Es ist dies zwar vom Vf. nicht gesagt, vielmehr wird der Zusammenhang des πνευμα, wenn es ohne weiteren Beisatz im Gegensatz mit σαρξ steht, mit dem πνευμα ἁγιον geleugnet (S. 318); allein da diesen Zusammenhang klar ist, und der heil. Geist nichts als die objectiv vollkommene Erscheinung des in jedem Menschen liegenden Geistes ist: so bedarf jene Folgerung nicht der Rechtfertigung. Hier wird es recht augenscheinlich, daſs die Kantianer das Christenthum nicht verstehen können. Die Entzündung des Geistes durch geistige Berührung ist ein wesentliches Stück des christlichen Lebens; daraus wird aber nach dieser Ansicht nichts als ein Lehren und Lernen! — Ferner wird untersucht, ob die Offenbarung Quelle der Sittlichkeit sei, und diese Frage dahin entschieden, daſs sie zwar nicht Quelle, aber Beförderungsmittel derselben sei, indem sie die Ausbildung der Vernunft beschleunige. Wie dies aber zugehe, worin Offenbarung und Varnunft zusammentreffen, wie beide aus derselben Quelle entspringen, dies wird nicht gelehrt, und konnte nicht gelehrt werden, weil es nach dieser Ansicht nichts höheres als die Vernunft gibt. — Hierauf geht der Vf. fort zur Aufsuchung des höchsten moralischen

Grundsatzes der christlichen Sittenlehre, indem er mit Recht behauptet, dafs derselben ein solcher zum Grunde liegen müsse, wenn er auch nicht ausdrücklich genannt sei, weil sich keine Sittenlehre ohne Einheit denken lasse. Dieser Grundsatz aber wird in der gemeinen praktischen Menschenvernunft gesucht, und so die Eigenthümlichkeit der christlichen Sittenlehre, welche in dem Glauben an die vollkommene Menschheit Christi liegt, aufgegeben. Dafs nun dieses vernünftige Princip in dem kategorischen Imperativ gefunden werde, läfst sich erwarten. Verworfen werden nicht nur die von Andern angenommenen Grundsätze der Selbstliebe, des Strebens nach Glückseligkeit und Vollkommenheit, sondern auch der des moralischen Gefühls oder des sittlichen Triebes. Ob es nun gleich wahr ist, dafs dieses Gefühl nicht selbst den moralischen Grundsatz abgeben kann, sondern blofs die Materie dazu hergibt, der Vf. also von der einen Seite Recht hat, wenn er dieses Gefühl als Grundsatz verwirft, und ob es uns gleich bei einem Kantianer nicht auffallen darf, die Unmittelbarkeit des Gefühls verkannt zu sehen: so ist es doch immer bemerkenswerth, wie und aus welchen Gründen der Vf. sich gegen das Gefühl erklärt. Er behauptet, Recht und Pflicht könne man nicht fühlen, sondern nur erkennen und beurtheilen. „Das Urtheil geht jederzeit voraus, und das Gefühl wird erst durch dasselbe hervorgebracht. Jedes Urtheil ist eine Wirkung des Verstandes und der Vernunft, und auch das, was man moralisches Gefühl nennt, ist nichts anderes als das Urtheil der gemeinen

praktischen Menschenvernunft über die moralische Güte der Handlungen. Das eigentliche Gefühl des Wohlgefallens am Gesetze und das Gefühl der Lust und Unlust bei der gesetzmäſsigen und gesetzwidrigen Handlung wirkt zwar auf den Willen als Triebfeder, kann aber gar nicht vorhanden sein, wenn nicht schon ein Gesetz der Vernunft als das Objekt des Wohlgefallens vorausgegangen ist. Es ist also widersprechend, wenn man dasselbige selbst als Gesetz oder als oberste Regel des Verhaltens betrachtet, und ihm alle andere moralische Gesetze unterordnet.“ Es giebt allerdings ein ausgebildetes und bildsames sittliches Gefühl, welches man auch das vorhergehende Gewissen nennt, und welchem das Bewuſstsein des Sittengesetzes schon zum Grunde liegt. Und an dieses mag hier der Vf. vorzüglich gedacht haben; aber der ursprüngliche sittliche Trieb, der selbst dem Sittengesetze zum Grunde liegt, und der sich auch im Gefühl kund thut, ist etwas ganz anderes. Indem diesen die Kantianer leugnen, hat die theologische Sittenlehre einen Rückschritt gemacht, da schon Crusius denselben unter dem Namen des Gewissenstriebes erkannt hatte, freilich nicht ohne ihn mit dem sittlichen Gefühl zu verwechseln, und von einem höheren Gesetz abhängig zu machen. Vogel hat auf die Triebe etwas mehr Rücksicht genommen; aber er scheint den vernünftigen Trieb ebenfalls nur als mittelbar, erst durch Erkenntniſs erzeugt, anzusehen. Er will mit Recht darin nicht das Verpflichtungsprincip finden, aber das materiale Princip, das er neben dem formalen annimmt, hätte

er daraus schöpfen sollen. — Gegen den Willen Gottes als obersten Grundsatz sagt Schm. folgendes: „Wie kann ich den göttlichen Willen erkennen? Dies kann entweder durch Vernunft oder durch Offenbarung geschehen. Im ersten Fall muſs ich nothwendig die Gesetze meiner eigenen Vernunft zum Grunde legen, und diese zugleich auch als Gesetze Gottes betrachten. Alsdann ist es aber klar, daſs der Wille Gottes nicht die erste Grundlage der Sittlichkeit sein könne, sondern ein Vernunftgrund vorausgehen müsse." Stäudlin hat nichts dagegen, die durch die Vernunft *a priori* vorgeschriebenen Gesetze auch als Gesetze Gottes zu betrachten; aber man soll Gott nicht als Urheber derselben denken, vielmehr sollen wir uns durch unsere Vernunft als eigene freie Urheber derselben ansehen. Die Sache ist aber diese: den Willen Gottes können wir nur im Gefühl erkennen; um nun einen wissenschaftlichen Grundsatz zu erhalten, müssen wir dieses Gefühl so weit auflösen, als es auflösbar ist, und so erhalten wir ein Vernunftgesetz, über dem aber doch im Gefühl etwas Höheres zurückbleibt. So gründen wir die Idee des göttlichen Willens nicht auf das Vernunftgesetz, sondern dieses auf jene; und wir sind nicht die Urheber desselben, sondern Gott. Wäre jenes der Fall, so wäre der Wille Gottes der Vernunft untergeordnet, und dieses hat auch St. gewissermaſsen anerkannt S. 166. Gegen den aus der göttlichen Oberherrschaft hergenommenen Verpflichtungsgrund zum Gehorsam gegen den göttlichen Willen erklärt sich Schm., weil dadurch kein eigenes Wollen, sondern ein

Handeln aus Furcht hervorgebracht werde, und hat damit nicht ganz Unrecht. Aber das Gefühl der Abhängigkeit von Gott läfst sich doch nicht wegvernünfteln, und nimmt man dazu das Gefühl der Liebe, so ist die knechtische Furcht ausgeschlossen. Gegen die früheren Moralisten, die den Willen Gottes als Princip angenommen, und damit andere untergeordnete Principe verbunden haben, hat der Vf. allerdings Recht, weil sie unklar und inconsequent verfahren sind; aber jene Moralisten fühlten richtiger als er, indem sie über dem Verstandesgesetz noch ein höheres anzunehmen sich gedrungen fühlten. — Das Reinhardsche Princip der Gottähnlichkeit, worin sich ein dreifacher Trieb des Menschen nach sinnlichem Vergnügen, nach Vollkommenheit und nach Recht und nach Sittlichkeit vereinigen soll, wird mit der Bemerkung abgewiesen, dafs der Trieb nach Vollkommenheit sinnlich, und somit nicht geeignet sei, ein vernünftiges Princip der Sittlichkeit abzugeben, der Trieb nach Recht und Sittlichkeit aber, der auf die mögliche Erfüllung des moralischen Gesetzes gerichtet sei, nicht vorhanden sein könne, wenn nicht die reine praktische Vernunft schon ein Sittengesetz gegeben habe, wodurch derselbe als ein moralischer uneigennütziger Trieb erzeugt werde. Ein durch eine Verstandes-Vorstellung — denn eine solche ist doch das Sittengesetz — erzeugter Trieb! Das wäre ja kein Trieb, worunter wir immer etwas Natürliches und Ursprüngliches denken müssen. — Bezeichnend für die Ansicht des Vfs. ist die Art, wie er das Muster Jesu als Princip verwirft. „Erst durch rich-

richtige moralische Kenntnisse wird man in Stand gesetzt, es als Muster der Nachahmung gelten zu lassen, viele seiner Gesinnungen und Handlungsarten sind uns völlig unbekannt, und manche lassen wegen seiner besondern individuellen Lage keine Nachahmung zu. Wir werden auf das Muster Jesu verwiesen, weil er eine vortreffliche Tugend ausgeübt hat, und weil wir verbunden sind, tugendhaft zu leben, weil es edel und anständig ist, so zu handeln, wie er gehandelt hat." Allerdings ist es richtig, dafs unserm Glauben an Christum etwas Ursprüngliches zum Grunde liegt, ohne welches wir nicht an ihn glauben könnten; aber nicht zu verkennen ist auch, dafs die Betrachtung seiner sittlichen Vollkommenheit dieses Ursprüngliche in uns zum Bewufstsein bringt, und ein Gefühl erweckt, aus welchem eben sowohl die wahre Erkenntnifs des sittlich Guten, als das Bestreben, es auszuüben, hervorgeht, weswegen es allerdings das Princip der geschichtlichen Sittenlehre des Christenthums sein kann und mufs. — Nachdem nun der Vf. gezeigt, welches das Princip der christlichen Sittenlehre nicht sei, weist er es selbst nach, indem er mehrere allgemeine Grundsätze, die sich in Aussprüchen Jesu finden, nämlich Matth. 7, 12. 22, 36—40. 5, 48., auf das formale Princip der Kantischen Sittenlehre zurückführt. Sonderbar ist es hierbei, wenn die Liebe gegen Gott als Folge einer wahren Hochachtung (!) gegen ihn, die sich auf die Vorstellung seiner höchsten moralischen Natur gründe, angesehen, mithin auch auf das formale Princip zurückgeführt wird. Jedoch soll darin noch die Rücksicht auf

die Glückseligkeit, welche durch Gott befördert werde, liegen. Welche armselige, herzlose Ansicht, welche die Liebe nicht kennt, und sie erst in pflichtmäfsige Gesinnung und Glückseligkeitstrieb zerlegen mufs, um sich etwas dabei zu denken!

Die Untersuchung über das absolute Gut, als welches die Tugend angesehen wird, übergehen wir, da wir nichts bedeutendes darüber zu bemerken haben, und wenden uns zu dem Abschnitt von der absoluten Triebfeder, 2. Th. S. 60 ff. Es ist hier die Frage, wie das Gesetz auf den Willen wirken, und ihn zu Handlungen bestimmen könne? Der Vf. sieht wohl ein, dafs dies nicht unmittelbar sondern durch etwas Drittes geschehe, nämlich durch das Gefühl; aber anstatt dafs ihn diese Einsicht zu der Annahme eines ursprünglichen sittlichen Gefühls hätte leiten sollen, hält er mit seinem Lehrer fälschlich dies Gefühl für sinnlich und für etwas durch Vernunft hervorgebrachtes. Nämlich es soll zuvörderst in dem negativen oder Schmerzgefühl bestehen, welches durch den kraft der Vorstellung des Gesetzes den sinnlichen Neigungen geschehenen Abbruch hervorgebracht werde, und daraus soll denn das positive Gefühl der Achtung vor dem Gesetz hervorgehen. Klarer kann die Blöfse der Kantischen Speculation in diesem Gebiet nicht dargestellt seyn, als in dieser so gezwungenen, unnatürlichen Herleitung eines Gefühls, welches um so weniger in seiner Ursprünglichkeit zu verkennen ist, als es selbst nach dem Geständnifs des Vfs. allgemein und sogar dem Lasterhaften (der doch falsche Ma-

ximen befolgt) eigen ist. Die Lehre englischer Moralisten vom moralischen Gefühl, welche Lefs und Michaelis annehmen, enthielt wenigstens die dunkle Anerkennung dessen, was wir den sittlichen Trieb nennen, und man mufs sich wundern, wie sich der Vf. dagegen so verblenden konnte, dafs er jene Lehre durch seine Kantische Theorie widerlegen zu können glaubte. Nach dieser Verkennung des ursprünglichen Gefühls im Menschen konnte nun auch die wahre Triebfeder der christlichen Sittlichkeit, welches die vom heil. Geist mitgetheilte Liebe ist, nicht erkannt werden. Diese Triebfeder, so wie die ähnlichen, sogenannten religiösen Beweggründe, rechtfertigt der Vf. nur dadurch, dafs er sie erst auf die Kantische Triebfeder zurückführt. So weit Schmid's christliche Moral. Ob nun gleich der Fortsetzer sich auf eine bewundernswürdige Weise in den Plan und Geist des Werks hineinversetzt hat: so wollen wir doch lieber bei dem ersten Vf. bleiben, und gehen daher zu dem kürzeren Lehrbuch zurück, um das System bis zu Ende zu verfolgen.

Es folgt nun der Abschnitt von der Vereinigung der reinen Sittlichkeit und der Religion, durch welche die bisher ganz verworfene Sinnlichkeit des Menschen mit ihren Ansprüchen auf Glückseligkeit gleichsam durch eine Hinterthüre wieder hereingelassen wird. „Die Verheifsung der künftigen Glückseligkeit darf zwar nicht als Bewegungsgrund gebraucht werden, um moralische Gesinnungen selbst hervorzubringen, aber doch um den Eifer in der Tugend bei den mannichfaltigen Hindernissen, den Reizungen zur Verletzung

der Pflichten, den Nachtheilen der Tugend und bei der Vorstellung von der unvollkommenen Belohnung derselben in diesem Leben, zu stärken und zu befestigen." Wie dadurch nicht der Eifer für die Tugend verunreinigt und Lohnsucht erzeugt werde, und wie man, was nicht der Zweck des Menschen sein soll, doch als Zweck der moralischen Weltordnung denken könne, ist mir ganz unbegreiflich. Uebrigens liegt ein Fehler darin, dafs Würdigkeit und Glückseligkeit unterschieden, und diese nicht als in der inneren Gemüthsstimmung begründet angesehen wird. Wer ein gutes Gewissen hat, ist selig (versteht sich nur in einem gewissen Grade), und er bedarf nicht des äufsern Glückes dazu. Allerdings wird er erst vollkommen selig durch den Glauben an Gott, aber nicht als den Vergelter, sondern als den, welcher ihn rechtfertigt. Die Vorstellung einer Würdigkeit durch Tugend und darauf gegründeter Ansprüche auf Glückseligkeit begünstigt die Anmafslichkeit und unterdrückt die Demuth und Ergebung, weil sie die Unzufriedenheit des Menschen mit seinem augenblicklichen Zustande erweckt, und ihn aufser sich etwas finden lehrt, was er allein in sich selbst finden soll. Keine Partie der Kantischen Philosophie ist mehr verunglückt, als diese Lehre von der Religion und ihrer Verbindung mit der Sittlichkeit.

So wie der Kantischen Sittenlehre die wahre Erkenntnifs der menschlichen Natur fehlt, so geht ihr auch noch die richtige Auffassung der praktischen Kategorieen ab, und darum hat das System im Ganzen keine gute Haltung und keine richtige

Anordnung. Im kategorischen Princip sind schon alle Momente der Kategorieen enthalten, und es ist der Endpunkt der Speculation, nicht, wie man fälschlich glaubte, das erste Princip. Es liegt darin die Idee des Werthes, des Zweckes, der Verbindlichkeit und der Verpflichtung. Daher kommt es, dafs unser Vf., nachdem er schon die moralische Gesetzgebung vorgetragen, erst hinterher von der moralischen Natur des Menschen handelt. „Das Resultat jener kritischen Untersuchungen sind allgemeine moralische Begriffe und Grundsätze, die blofs aus reiner Vernunft geschöpft und auf alle vernünftige Wesen anwendbar sind. Die Anwendung derselben auf den Menschen setzt die Kenntnifs seiner moralischen Natur und Beschaffenheit aus Erfahrung voraus. Sie betrachtet die moralische Gesetzgebung, wie sie seiner Natur angemessen ist.“ (Theol. Moral §. 65.) Der umgekehrte Weg wäre der bessere gewesen, nämlich von der menschlichen Natur auszugehen, und sich von der Erfahrung zur Speculation zu erheben. Dadurch wäre auch wohl der übelgeschlossene Bund zwischen Tugend und Glückseligkeit vermieden worden, der erst hinterher als Nothbehelf ergriffen worden ist, um die reine Vernunft mit der empirischen wieder zu vereinigen. Ein Hauptnachtheil, der aus der Vernachlässigung der Kategorieen entsprungen ist, zeigt sich darin, dafs die Idee der sittlichen Gemeinschaft nicht gehörig anerkannt ist, weswegen unser Vf. die christliche Idee des Reiches Gottes als blofses Bild behandelt. Man kann die Verkennung dieser Idee der Gemeinschaft als die Haupt-

krankheit unserer Zeit, zumal der jüngst vergangenen, ansehen; indem man den Menschen vereinzelte, beraubte man ihn seiner wahren Kraft, und daher schreibt sich auch der Verfall der christlichen Kirche. Die Lehre von der Zurechnung, welche auf dem Moment der Modalität beruht, ist mit der Idee der Verpflichtung nicht so, wie sie sein sollte, verbunden. Nachdem schon von dem Guten und Bösen die Rede gewesen, wird erst von der Zurechnung gehandelt, da doch jene Begriffe auf dieser beruhen. Dadurch ist es vielleicht geschehen, dafs das radicale Böse oder der Hang des Menschen zur Sünde nicht, wie doch von Kant selber geschehen, als ursprüngliche Schuld zugerechnet, und somit die christliche Idee der Erbsünde verworfen wird. Vogel geht sogar so weit, dafs er den Hang zur Sinnlichkeit aus Gewohnheit ableitet, weil die sinnlichen Triebe früher vorhanden seien als der vernünftige. Endlich mag noch aus der Vernachlässigung der praktischen Kategorieen die gänzliche Verkennung des Gebiets der Klugheit oder der praktischen Vermittelung herzuleiten sein. Klugheit gilt nach Kantischer Ansicht für nichts als die Handlungsweise des Strebens nach Glückseligkeit; dafs der Klugheit aber die Wahl der Mittel für das sittliche Handeln im Grofsen wie im Kleinen anheimfällt, dafs sie die Erzieherin der Menschheit ist für die Beherrschung der Natur und die Herausbildung der geistigen Freiheit, wird verkannt. Die modalische Kategorie des Könnens und Nichtkönnens fehlt bei Kant ganz. Eine absolute Freiheit des Menschen wird angenommen, und die

Beschränkung derselben durch die Natur übersehen. Zwar denkt man an die Abhängigkeit des Menschen von der Sinnlichkeit und das Mißverhältniß zwischen der Idee der Freiheit und der sinnlichen Natur. Aber man benutzt dies nur zu der widersinnigen Lehre von der Ergänzung des sittlichen Lebens durch die Hoffnung auf Unsterblichkeit und Vergeltung, und denkt nicht daran, daß die menschliche Freiheit einer Entwickelung und Vervollkommnung in der Natur fähig ist, und daß das Bewußtsein der Freiheit selbst und die Erkenntniß des Sittengesetzes erst geschichtlich stufenweise hervortritt, obschon es ursprünglich im Menschen liegt. Genug die geschichtliche Ansicht von der Bildungsfähigkeit des Menschen zur Sittlichkeit fehlt dieser Lehre, so wie überhaupt alle Empfänglichkeit für geschichtliche Ansicht. Als beschränkter Rationalismus greift sie in das Leben hinein, und faßt eine Regel auf, welche allerdings darin liegt und gleichsam der Kern des Ganzen ist; aber dieses Ganze schrumpft nun in den einen Begriff zusammen, den man fälschlich für allumfassend hält, und so behält man einen Schatten anstatt des vollen lebendigen Bildes in Händen. Hätte der Kantianismus jenen geschichtlichen Standpunkt gefaßt, so wäre ihm die Bedeutung des Christenthums als Veranstaltung zur Erziehung der Menschheit nicht entgangen, er hätte die christliche Gemeinschaft, wie als Zweck, so auch als Mittel des sittlichen Lebens anerkannt, und nicht so nachtheilig auf das kirchliche Leben gewirkt.

Wir gehen nun zum zweiten Theil, zur

Pflichtenlehre, über. Die Kantische Pflichtenlehre wird von der Schwierigkeit gedrückt, dafs, nachdem im Princip, dem kategorischen Imperativ, von aller Materie abstrahirt war, diese nun, um eine Anwendung zu gewinnen, wieder hervorgesucht wird. Aber weil die Speculation die Materie verschmäht hatte, so kann sie nicht anders als durch Empirie wieder gewonnen werden. Es wird nun angenommen, man weifs nicht warum, dafs zu den Zwecken der Menschheit die Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung und die Beförderung fremder Glückseligkeit gehöre. Letztere Annahme ist besonders sehr auffallend. Die eigene Glückseligkeit soll nicht Pflicht sein, weil uns dazu schon die Neigung antreibe; die fremde aber soll ein sittlicher Zweck sein! Dieser Widerspruch ist auch schon von Andern aufgedeckt worden, und der Fortsetzer von Schmidts christlicher Moral hat ihn dadurch zu heben gesucht, dafs er statt der fremden Glückseligkeit die fremde, obschon nur äufsere Vollkommenheit als Zweck angesehen hat (2. Th. S. 420.). Eine andere Schwierigkeit, welche sich Kant bei der Pflichtenlehre darbot, war die, dafs er wohl fühlte, dafs er mit der strengen Pflichtmäfsigkeit nicht auskommen könne. Der kategorische Imperativ gebietet mit unbedingter Nothwendigkeit: daraus fliefst aber nichts als die strenge Pflicht der Achtung, sowohl der eigenen Person als der fremden als eines Selbstzweckes, und diese Achtung bringt nichts hervor als ein negatives Handeln, ein Vermeiden dessen, was den Zweck verletzen könnte. Kant fühlte nun die Nothwendigkeit, dem positi-

von Handeln eine Stelle einzuräumen, welches aus der Liebe fliefst. Und so entstand ihm der Unterschied der vollkommenen (engen) und unvollkommenen (weiten) Pflicht, der Tugend- und Liebes-Pflicht. Nun ist dieser Unterschied schon, so bezeichnet, widersinnig; denn was nur unvollkommen verpflichtet, ist keine Pflicht. Dieser Widersinn springt aber dadurch noch mehr in die Augen, dafs die Liebe als solche nicht als Grund der Liebespflichten angesehen wird, sondern erst aus der Pflichtmäfsigkeit entspringen soll. „Wenn es heifst: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heifst das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben, und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun, sondern: thue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken.“ Kant Metaphys. Anfangsgr. der Tugendlehre S. 40 f. Es ist mit der Liebe, wie mit dem moralischen Gefühl: beide werden erst durch die Vorstellung des Gesetzes hervorgebracht! Nun aber ist unbegreiflich, wie die Liebe, die erst aus der Pflicht entspringt, doch weiter führen soll, als die Pflicht selbst, wie daraus unvollkommene oder weite Pflichten hervorgehen sollen. Eine bündige Widerlegung des einseitigen Formalismus kann es nicht geben, und dafs Kant den Selbstwiderspruch nicht gefühlt hat, in welchem er befangen war, als er den Zweck, den er in dem kategorischen Imperativ blofs formal gefafst hatte, in der Tugendlehre für material erklärt (S. 29.), ist kaum zu begreifen. Weil nun aber

die

die Liebe und das Interesse an eigener Vollkommenheit und fremder Glückseligkeit nicht durch Speculation gefunden, sondern empirisch aufgegriffen ist, so kann es nicht anders sein, als daſs die Pflichtenlehre aller Einheit und Haltung entbehrt. Formal genommen gibt es nach Kant nur Eine Pflicht; aber material genommen, gibt es mehrere. Und doch kann es auch nur Eine Materie der Sittlichkeit in der Idee geben, welche sich freilich in der Erscheinung (Erfahrung) ins Mannichfaltige zersplittert. Es gibt allerdings eieinen Unterschied zwischen strenger Pflichtmäſsigkeit (Tugend) und freier Sittlichkeit (Schönheit der Seele), der aber nicht ursprünglich, sondern nur für den Verstand Statt hat. Der sittliche Antrieb, welcher aus dem Herzen kommt, bestimmt den Willen nicht unmittelbar, sondern erst durch die Erkenntniſs: dem erkannten Gesetz unterwirft sich der Wille. Der Verstand hat nun das Geschäft, den Antrieb in die Erkenntniſs hervorzuheben durch Begriffe. Er wird nun darin etwas Wesentlich nothwendiges unterscheiden von etwas Anderm, dem er diese Nothwendigkeit nicht zuerkennen kann; denn der Verstand trennt als solcher immer. Das Nothwendige ist die Idee. Die Idee faſst aber der Begriff nur negativ, weil sie positiv nur im Gefühl lebt. Indem ich nun aus der Idee verstandesmäſsig ein nothwendiges Gesetz heraustrenne, so bringt dies für den Willen das Gebot unbedingten Gehorsams mit sich, weil das Gefühl des Nothwendigen dabei ist; aber dieses Gesetz sagt nur, was ich nicht thun soll, weil es negativ ist. Was hingegen über und auſser

jenem Gesetz zurückbleibt, weil es für den Verstand unbegreiflich ist, übt zwar einen Antrieb auf den Willen aus, es ist demselben aber nicht die Erkenntnifs des schlechthin nothwendigen beigegeben, und der Wille ist nicht unbedingt verpflichtet. Auch dieses wird der Verstand in Verstandesbegriffen aussprechen, aber nicht mit unbedingter Nothwendigkeit, sondern als verhältnifsmäfsiges Erfordernifs zur Vollkommenheit; und lebendig wird es sich dem Gefühl als Schönheit darstellen. Hieraus wird der Fehler Kants von einer andern Seite klar. Anstatt die unvollkommenen Pflichten als eine Erweiterung der vollkommenen anzusehen, hätten beide aus derselben Quelle abgeleitet und als integrirende Theile desselben Ganzen angesehen werden müssen. Die Idee der Vollkommenheit kann bei dieser verunglückten Ansicht nicht tief und allseitig genug aufgefafst sein: sie wird blofs als sittliche Cultur, und nicht als allseitige harmonische Entfaltung des geistigen Lebens betrachtet, und daher kann Kant gewisse Ideale des sittlichen Lebens nicht kennen, oder doch nicht in ihrer eigenen Bedeutung auffassen.

Die Schmidtsche Pflichtenlehre ist weniger gut gelungen, als man es selbst bei jenen Fehlern der praktischen Philosophie Kants hätte erwarten können. Die allgemeine Behandlung derselben im vorigen Theile ist höchst ungenügend und flüchtig (§. 86 ff.). Vorn stehen die Pflichten gegen Gott, welche bei dem Mangel des religiösen Princips aller Haltung entbehren, und welche Kant consequenterweise aus dem Gebiet der phi-

losophischen Sittenlehre verwiesen hat. Dann folgen die Pflichten gegen uns selbst, welche in die der Selbstschätzung und der Selbstliebe (einer Folge von jener) eingetheilt werden. Die Beförderung der eigenen Glückseligkeit wird, gegen Kant, als Pflicht angesehen. Die Pflichten gegen Andere bestehen ebenfalls in den Pflichten der Achtung und der Liebe, und als Gegenstand der letzteren ist nicht bloſs die Glückseligkeit, sondern auch die Vollkommenheit der Andern aufgeführt. Weil es an der vollen Idee der Pflicht fehlt, so sind die einzelnen Ausführungen willkührlich und gleichsam zufällig. Man sieht z. B. nicht ein, woher die Pflicht der Freundschaft (welches ohnehin keine Pflicht ist) flieſst. Und weil die Pflichten einzeln und abgerissen dastehen, so bedürfen sie auch ihrer besondern Beweggründe, gleichsam als Stützen, die sie aufrecht erhalten sollen. Stäudlin hat die Pflichten des Menschen gegen sich selbst voran, und die gegen Gott in die Mitte gestellt, wofür man keinen richtigen Grund einsehen kann. Die Eintheilung in vollkommne und unvollkommne Pflichten legt er bei der Abhandlung der Selbstpflichten nicht zum Grunde, sondern theilt sie ein nach den verschiedenen Rücksichten, unter welchen der Mensch als animalisches und moralisches Wesen betrachtet werden kann; hingegen verbindet er beide Eintheilungsarten bei der Abhandlung der Pflichten gegen Andere. Dort nimmt der Selbstmord, wie bei Kant, die erste Stelle ein. Bei Schm. und St. fehlt nicht die Berücksichtigung der Zulässigkeit der Pockenimpfung, wie

denn überhaupt auch die Kantischen Moralisten sich zu sehr in das empirische Material einlassen, was seinen Grund mit in der vernachlässigten Unterscheidung der Klugheit und Weisheit hat. Daher kommt auch der Rigorismus, der sich besonders in der Lehre von der Wahrhaftigkeit zeigt, welche unbedingt gefordert wird, da sie sich doch blofs auf die Vermittelung eines vernünftigen Gedankenverkehrs bezieht, und in sich selbst keinen Werth hat. Lange behandelt die Pflichtenlehre als die Ausführung der angewandten Moral, welche durch die Verbindung der reinen praktischen Vernunft mit der empirisch-praktischen entsteht, und erkennt in derselben eine gewisse Verhältnifsmäfsigkeit und Grade der Ausbildung an, daher in derselben oft ganz falsche Pflichten angenommen würden, und auch neue Pflichten entständen, z. B. die Pflicht der Pockenimpfung, nachdem diese Erfindung gemacht worden. So sehr man über diese Bemerkung in dieser Beziehung lächeln mag, so wahr ist es doch, dafs die Ausführung der Pflichtenlehre nur auf dem geschichtlichen Standpunkt gelingen kann.

Die sich an Kant anschliefsenden Moraltheologen blieben nicht alle ihrem Meister getreu, und fielen zum Theil sehr früh schon von ihm ab. Dies war der Fall mit Ammon. Schon im Jahr 1800 gab dieser Theolog ein Neues Lehrbuch der religiösen Moral und der christlichen insbesondere heraus, wovon im J. 1806 eine neue Bearbeitung unter dem Titel: Vollständiges Lehrbuch der christlich-religiösen Moral erschien. Der Vf. hatte einge-

sehen, dafs der Kantische Formalismus einseitig und zur Vereinigung mit der christlichen Sittenlehre untauglich sei. Er verliefs daher das formale Princip, und suchte auf dem Wege der menschlichen Triebe ein gemischtes Princip zu finden, welches sich besser an das wirkliche Leben anschliefsen sollte. Aber diese Triebe scheint er nicht einer genauen Untersuchung unterworfen zu haben, wie er denn erst später, nachdem er schon das Princip der Sittenlehre aufgestellt, die moralische Anthropologie abhandelt. In der ersten Bearbeitung der religiösen Moral vereinigt er 1) das Streben nach Vollständigkeit des Genusses oder nach einer verhältnifsmäfsigen Befriedigung aller Neigungen, 2) das Streben nach Vollkommenheit oder nach Vollkommenheit der Kräfte, 3) das Streben nach Wahrheit oder nach Vollständigkeit der Vorstellungen und Begriffe in das formale Gesamtprincip: handle nach einer Regel, welche Vernunft und Willen in einer steten Harmonie erhält, welchem das materiale: strebe nach höchster Vollkommenheit und Glückseligkeit unter der Leitung der Wahrheit zur Seite steht. Hier ist nun erstens der Begriff der Vollkommenheit schwerlich richtig gefafst, wenigstens nicht gehörig entwickelt; zweitens fehlt die Idee des Rechts oder der behaupteten geistigen Würde in der Idee der Gerechtigkeit und Ehre; endlich drittens ist die Vollständigkeit der Vorstellungen kein praktisches, sondern ein theoretisches Gesetz, und es handelt sich hier eben darum, welches die Gegenstände dieser Vorstellungen oder die Zwecke des

sittlichen Handelns seien. In der neuesten Bearbeitung ist die Rücksicht auf die Triebe aufgegeben, und die Harmonie mit unserm vernünftigen Selbst und mit der Natur und den Absichten des Schöpfers als formal-materialer Grundsatz aufgestellt, und so ausgesprochen: Handle so, dafs jede Maxime deines Willens der Wahrheit gemäfs sei. Aber eben diese Wahrheit ist das unbekannte X der praktischen Philosophie. Als das höchste Gut in Gott wird Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit (letztere dem Trieb der Glückseligkeit entsprechend), und als das höchste Gut des Menschen Wahrheit, Vollkommenheit und Glückseligkeit betrachtet. In dieser Theorie ist aber auch das Gute der Kantischen Lehre aufgegeben, und wieder zu dem alten Empirismus zurückgekehrt; doch ist es zu loben, dafs der Vf. wieder auf das unmittelbare Leben der sittlichen Natur und ihren Zusammenhang mit der ganzen Natur zurückgegangen ist, und namentlich auch die ursprüngliche sittliche Triebfeder im Menschen anerkannt hat (§. 67.). Seine Sittenlehre ist allerdings mehr religiös als irgend eine Kantische, nur fehlt ihr das geschichtliche Moment der theologischen Sittenlehre, die Anerkennung des höchsten sittlichen Ideals in Christo, ebenfalls, und darum geht die christliche Sittenlehre der philosophischen nur parallel, und behauptet keine wahre Selbständigkeit.

Auch Stäudlin kam vom strengen Kantianismus zurück. Die Grundsätze der Moral, die im J. 1800 erschienen, sind der Hauptsache

nach noch Kantisch. Aber die philosophische und biblische Moral 1805. zeigte schon eine gröfsere Abweichung von der Kantischen Philosophie, und Schleiermachers Kritik der bisherigen Sittenlehre hatte auf den Vf. einen grofsen Einflufs ausgeübt. Im J. 1813 erschien Neues Lehrbuch der Moral für Theologen, und davon eine neue Ausgabe im J. 1817. In diesem Werke hat der Vf. ganz darauf Verzicht geleistet, ein höchstes Princip der Moral aufzustellen. „Ich halte (sagt er in der Vorrede zur 2ten Ausg.) bei der Beschränktheit unserer Erkenntnifskräfte eine Wissenschaft und ein System der Moral in der Schärfe, Bestimmtheit, Vollendung und Gewifsheit, wie jetzt so Viele annehmen, für die Menschen unmöglich, und gestehe gerne, auch in moralischen Dingen sehr Vieles nicht entscheiden zu können, was Andere, wiewohl auf eine verschiedene und oft entgegengesetzte Art, dreist entscheiden.“ Ein merkwürdiges Geständnifs! Hiernach hat der Vf. nichts gethan, als die verschiedenen sittlichen Grundsätze anderer Sittenlehrer zu kritisiren (wiewohl ohne feste Grundlage der Kritik), und zu zeigen, dafs keiner vollkommen haltbar sei. Das Kantische Princip wird aus mehrern Gründen verworfen, ohne dafs doch der wahre Fehler desselben nachgewiesen wäre. Es ist allerdings erkannt, dafs in der zweiten Formel des Imperativs etwas Materiales liege, aber nicht, warum es darin liegt, und worin beides, Form und Materie, eins sind. Folgende Principien werden in ihrer Unterordnung angenommen: Grundsätze der Allgemeinheit

des Gesetzes, der Anerkennung Gottes als des idealrealen Urgrunds des Sittlichen, der Selbstvervollkommnung, des allgemeinen Besten, der moralischen Gefühle, der eigenen, besonders höheren Glückseligkeit. Und so werden auch sechs Grundsätze der christlichen Sittenlehre angenommen, und zuletzt der richtige Gedanke, daſs Jesus selbst in seinen Lehren, Handlungen und Schicksalen (?) das Princip seiner Moral sei, bloſs angedeutet. Die Ansicht von der vernünftigen Triebfeder ist noch ganz die Kantische, nur daſs auch ein Zusammenstimmen der Neigung und Pflicht und ein Vorhandensein moralischer Neigungen und Triebe angenommen wird. Es ist dies aber eine ganz dunkle Stelle im System, und man bemerkt davon weiter keinen groſsen Einfluſs.

Dem alles mit sich fortreiſsenden Strome der Kantischen Philosophie widerstanden unter den Theologen Döderlein und Reinhard. Des ersteren Kurzer Entwurf der christlichen Sittenlehre zum Gebrauch für Vorlesungen erschien im J. 1789, als die Kantische Philosophie schon bekannt war, daher er auch auf dieselbe Rücksicht nimmt. Er findet das Kantische Princip, so wie alle früheren, unzureichend, um die ganze sittliche Gesetzgebung daraus abzuleiten, und selbst unsicher, indem er scharfsinnig dagegen die Frage aufwirft: warum wir bei einer Handlung wollen sollen, daſs unsere Maxime als Princip eines allgemeinen Gesetzgebers gelten solle? womit er auf dasjenige hindeutet, was wir oben bemerkt haben, daſs dem kategorischen Im-

perativ noch ein Interesse an allgemeiner Gesetzmäſsigkeit zum Grunde liege. Er hält es für besser, daſs der Mensch bei der Unbekanntschaft oder Beiseitesetzung einer transcendentalen Moral mehr als ein Mittel habe, seine Pflicht mit Sicherheit und Ueberzeugung zu lernen, und daſs ihn auf dem Wege zur Tugend Erfahrung, Vernunft und Offenbarung vereint und harmonisch gegen Verirrung bewahren und zur Vollkommenheit führen. Die eigne Erfahrung soll lehren, bei welchen Gesinnungen und Handlungen man sich besser, ruhiger und glückseliger finde. Die Vernunft soll das Ideal von höchster Vollkommenheit des Menschen und höchster Glückseligkeit des Menschengeschlechts entwerfen, und die Bibel, welche durch Befehle, Ermahnungen, Sittensprüche und Beispiele unterrichte, bleibe unter mancherlei Einschränkungen, wo nicht die Erkenntniſsquelle, doch ein sehr wichtiges Beförderungsmittel zur Erkenntniſs des Willens Gottes oder der Pflichten des Christen. Hiermit hat denn der Vf. auf alle Wissenschaft Verzicht geleistet. Der roheste Empirismus zeigt sich überall in diesem Werke, ohne daſs sich doch richtige und geordnete Beobachtungen über die sittliche Natur des Menschen finden. Von den Trieben ist ganz flüchtig die Rede, und wenn eine vernünftige Begierde oder Wille angenommen wird, wobei vernünftige Urtheile zum Grunde liegen sollen, so weiſs man nicht, ob etwas Ursprüngliches oder Ausgebildetes angenommen wird. Der Hang zum Bösen wird aus der fehlerhaften Erziehung abgeleitet, und somit alle ideale Bedeutung desselben vernichtet: daſs die Erbsünde

geleugnet wird, versteht sich von selbst. Uebrigens hat der Vf. die veraltete Unterscheidung der Gesinnung und der Aeufserung der Gesinnung beibehalten, welches genugsam zeigt, wie weit er noch in der Einsicht in das Wesen der Sittlichkeit zurück ist.

Von Reinhard's System der christlichen Moral erschien der erste Theil im J. 1788, und es war darin auf die Kantische Philosophie keine Rücksicht genommen. Erst in der Vorrede zur dritten Auflage der ersten Theiles erklärte er sich polemisch dagegen. Die Philosophie, zu welcher sich der Vf. bekennt, wenn man sie Philosophie nennen will, ist ein auf den Wolfianismus gegründeter Eklecticismus, der sich jedoch von der Kantischen Philosophie nichts zu eigen zu machen wufste, und dessen innerster Geist Empirismus ist. Da dieses System nach Mosheim das ausführlichste und gehaltreichste in der theologischen Sittenlehre ist, und da es ein grofses Ansehen und einen weitverbreiteten Einflufs gewonnen hat, und noch jetzt zumal von den praktischen Theologen sehr gebraucht wird, dessen Geist uns aber ganz unwissenschaftlich zu sein scheint: so wollen wir es einer genauen, strengen Prüfung unterwerfen.

Vollkommenheit ist das Princip dieser Sittenlehre. Vollkommenheit ist aber ein ganz relativer Begriff, und es fragt sich immer, welches die Regel sei, nach welcher die Vollkommenheit gemessen werden soll. Ist von Vollkommenheit des Menschen die Rede, so fragt sich, was der Mensch als solcher sein solle. Diese Frage aber

ist Reinhard schuldig geblieben, mithin hat er eine Sittenlehre ohne alles Princip geliefert. Es wird sich dies ohne alle Mühe zeigen lassen, so dafs es in die Augen springt. Gleich vorn in der Einleitung wird ein vorläufiger Begriff der Vollkommenheit gegeben, der freilich schon darum, weil er vorläufig ist, aller Bestimmtheit und Begründung entbehrt, aber späterhin durch nichts besseres ersetzt wird. „Ist ein Geschöpf alles das geworden, was es seiner Natur nach werden konnte; sind alle seine natürlichen Kräfte so entwickelt, gestärkt und geübt, dafs es seiner Bestimmung nach allen ihren Theilen Genüge leistet: so hat es seine völlige Reife, seine gröfste Vollkommenheit erlangt." (§. 1.) Hier läge also die Regel in der Bestimmung. Welche ist nun aber diese? Diese Frage ist nicht beantwortet; denn wenn sie in die Absichten Gottes, die er mit seinen Geschöpfen hat, gesetzt wird, so fragt sich wieder, welches diese Absichten seien. „Der höchste Grad von Vollkommenheit wird selten ereicht. Der bestimmte Punkt, bis zu welchem die Entwickelung bei einem Geschöpfe fortgeschritten ist, macht die individuelle Vollkommenheit desselben aus. Diese kann aber selbst wieder theils in Rücksicht auf das Geschöpf, dessen Eigenthum sie ist, theils in Beziehung auf die übrige Welt betrachtet werden. Im ersten Fall ist sie, wenn das Geschöpf, an welchem sie vorkommt, empfindet und lebt, der bestimmte Grad von Wohlsein und von Empfänglichkeit zum Genufs, den dasselbe erlangt hat; und ist es noch überdies vernünftig, so besteht

in dieser Vollkommenheit auch zugleich die Würde, die es besitzt — im andern Fall hingegen ist eben diese Vollkommenheit als der Werth und die Brauchbarkeit anzusehen, die es für seine Mitgeschöpfe und für das Ganze hat.“ (§. 2.) Hier werden wir wieder auf gleich unbestimmte Begriffe geführt. Was ist Wohlsein und Genufs? Was ist Würde und wie hängt sie mit der Vernunft zusammen? Endlich was ist Brauchbarkeit? Diese ist ja relativ nach dem Zweck, den man mit dem Gebrauch eines Dinges erreichen will. §. 5. scheint uns über die Bestimmung des Menschen aufklären zu wollen: „die leblosen Geschöpfe werden durch das Triebwerk unaufhaltsamer Instincte ihrer Bestimmung entgegengeführt. Bei dem Menschen aber fehlen diese blinden Antriebe gänzlich; dagegen besitzt er, um sich selbst zu leiten, Vernunft, d. h. er ist fähig, allgemeine Wahrheiten zu fassen, alle seine Vorstellungen unter Principien zu ordnen, und sich Regeln des Verhaltens vorzuschreiben. Allein dieses Geschäft kann die Vernunft nicht eher vollenden, bis sie sich zu einer obersten, alles gleichsam zusammenhaltenden Idee erhoben, bis sie sich ein grenzenloses, allumfassendes Ideal von höchster Realität und Vollkommenheit gebildet hat. Dieses Ideal ist nun Gott, die höchste Vernunft, mit der sich der Mensch verwandt fühlt. Sie wird er also zum Muster wählen, er wird es für seine Bestimmung halten, denken und handeln zu lernen, wie Gott.“ Was ist aber Gott? Sagen wir, er sei das vollkommenste Wesen, so fragt sich wieder, was Vollkommenheit sei, und wir kommen aus dem Zirkel nicht heraus.

Das, was der Mensch sein soll, können wir nur aus der richtigen Erkenntnifs dessen, was wir unserer Natur nach sind, lernen; denn in dieser wird das Sollen oder das Streben auch als Anlage mit vorkommen; oder mit andern Worten: es mufs in uns ein Gesetz des Handelns liegen. Dieses Gesetz werden wir aber nicht finden, wenn wir uns nicht einen freien, umfassenden Blick über unsere Natur eröffnen, wenn wir sie nicht als ein Ganzes fassen. Heften wir den Blick auf das Einzelne, so werden wir immer nur einzelne übel zusammenhängende Merkmale, aber keine allgemeine Regel finden. Jenes ist der Weg der Speculation, dieses der der Induction oder Empirie. Den letzteren Weg betritt Reinhard.

Der erste Theil der Moral handelt von den natürlichen Fähigkeiten des Menschen, und den Fehlern, welche an denselben vorkommen können. Erster Abschnitt von den natürlichen Anlagen des Menschen zur Vollkommenheit. Hier sollen die Beschaffenheit der natürlichen Kräfte (Vermögen) und die Gesetze ihrer Wirksamkeit nach dem, was Bewufstsein, Erfahrung und Schrift davon lehren, erklärt werden. In den Gesetzen der Wirksamkeit müfste nun die Regel der Vollkommenheit zu suchen sein, und wir wollen sehen, ob uns der Vf. eine solche nachweist. §. 24. sagt: „die Vollkommenheit der vorhandenen Fähigkeiten und Kräfte bestehet in der Uebereinstimmung ihrer Beschaffenheit, ihrer Gröfse und ihres Verhältnisses unter einander mit dem besondern Zweck jeder einzelnen, und dem allgemeinen Endzweck aller zusammengenommen." Hier

wird also auf einen Zweck verwiesen, und wenn uns der Vf. einen solchen nachweiset, so wird sein Vollkommenheitsbegriff bestimmt sein. Alle Kräfte oder Vermögen des Menschen werden vom Vf. eingetheilt in das Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungsvermögen, welches letztere für gleichbedeutend mit dem Willen genommen wird. Hier ist nun schon das Thatvermögen vergessen oder vielmehr fälschlich mit dem Begehrungsvermögen vereint gedacht; doch wollen wir dem Vf. in seiner Untersuchung folgen, und zufrieden sein, wenn er uns zu sichern und reinen Ergebnissen führt.

Es wird nun das Vorstellungsvermögen durchgegangen von dem Empfindungsvermögen an bis hinauf zur Vernunft, unter welchem der Vf. nichts versteht, als das Vermögen zu schliefsen, welches wir Verstand nennen. „Da nun die Vernunft diejenige Kraft unsers Vorstellungsvermögens ist, durch welche unser Geist seine Selbstthätigkeit am deutlichsten äufsert; da sie unaufhörlich nach dem Höchsten und Unbedingten oder nach Vollendung strebt; da sie den wahren Charakter der Menschheit ausmacht: so folgt, dafs, wenn der Mensch werden will, was er werden soll, er vorzüglich darauf bedacht sein mufs, die Vernunft zu bilden, und ihr bei sich den Einflufs und die Oberherrschaft zu geben, die ihr gebührt. Da wir indessen nicht blofs Vernunft sind, sondern auch andere Kräfte besitzen: so versteht sich von selbst, dafs die ganze menschliche Natur nur dann vollkommen gebildet ist, wenn alle diese Kräfte harmonisch wirken, d. h. wenn jede zur Errei-

chung des letzten Zieles, nach welchem wir streben sollen, zur Aehnlichkeit mit Gott, soviel beiträgt, als sie vermöge ihrer Einrichtung und ihres wahren Verhältnisses gegen die übrigen beitragen kann." §. 37. Das wäre also der Kanon der Vollkommenheit für das Vorstellungsvermögen. Aber diese Vollkommenheit ist, so gefafst, nichts was zur Sittlichkeit gehört. Der unsittlichste Mensch kann ein vollkommner Denker sein. Nicht als wenn wir die intellectuelle Vollkommenheit von der Sittlichkeit ausschliefsen wollen; aber es gehört noch etwas dazu, damit sie ein Bestandtheil derselben sei. Darauf leitet schon die Frage, die wir an Reinhard stellen müssen: warum wir denn, weil durch die Vernunft der Geist seine Selbstthätigkeit äufsert, die Herrschaft derselben in uns geltend machen sollen? Wenn nun jemand es bequemer findet, nicht selbstthätig zu sein? In der Vernunft mag der wahre Charakter der Menschheit liegen; wenn nun aber jemand auf diesen Charakter keinen Werth legt? Der Apostel sagt: wenn ich alle Erkenntnifs hätte, und hätte keine Liebe, so wäre ich nichts. Nur die Liebe macht die intellectuelle Ausbildung zu einer Sache der Sittlichkeit; davon aber haben wir bis jetzt noch nichts bei R. gefunden. Ganz undeutlich ist auch die Foderung der Harmonie aller Kräfte, welche durch die Vernunft herzustellen sei. Es zeigt sich in der Folge, dafs der Vf. in der Erkenntnifs nicht das theoretische und praktische unterscheidet, und dafs er unter der Vernunft, welche herrschen soll, die praktische Vernunft oder die Erkenntnifs der Regeln des Le-

bens versteht. Da aber diese ganz besonders mit dem Willen verbunden ist, und der Wille eigentlich herrscht, so offenbart sich noch eine zweite Verwechselung. Wir nennen den gebildeten guten Willen vernünftig; diese Vernunft aber setzt R. in das Vorstellungsvermögen.

Es folgt die Untersuchung des Gefühlsvermögens. Wir übergehen es, dafs der Vf. die Empfindung, das sinnliche Gefühl, nicht unterscheidet von dem, was wir schlechthin Gefühl nennen, welches theils sittlicher, theils ästhetischer, theils auch verständiger Art ist, und die unmittelbare Urtheilskraft ausmacht. Das sittliche Gefühl scheint der Vf. nur als etwas Mittelbares zu betrachten, indem er es als dasjenige bestimmt, wodurch die Seele den durch unsere freien Handlungen bestimmten Zustand der Vernunft wahrnimmt. Sind nämlich diese Handlungen so beschaffen, dafs sie die Vernunft mit dem Sittengesetze übereinstimmend findet, so werden sie eine Quelle der Lust; sind sie hingegen dem Gesetz zuwider, eine Quelle der Unlust. Er setzt also das Sittengesetz und die Beurtheilung der Handlungen darnach aufser dem Gefühle, und macht dies zu einer blofsen Wirkung jener Beurtheilung. Dafs das Gefühl die Quelle der Sittlichkeit sei, erkennt er nicht. Darum konnte er auch aus der Betrachtung dieses Vermögens kein Ergebnifs für die Bestimmung der Vollkommenheit gewinnen, und geht zu der Betrachtung des Begehrungsvermögens fort.

Hier stehen wir erst auf dem sittlichen Gebiet, denn das Begehrungsvermögen ist nach dem

Vf.

Vf. die Quelle unsrer Neigungen, Bestrebungen und Handlungen, indem er darunter dasjenige versteht, welches wir das Vermögen der Triebe nennen. (Begehren bezieht sich immer schon auf bestimmte Objecte, und setzt eine Verbindung der Antriebe mit der Erkenntnifs voraus.) „Zeigt sich eine Begierde nicht bloſs zuweilen und in einzelnen Fällen, sondern ist es der Seele zur Gewohnheit geworden, gewisse Gegenstände zu wollen; so kann man einer solchen Begierde den Namen eines Triebes beilegen; ein Trieb ist sonach eine fortdauernde Begierde, eine Art zu wollen, die sich mit Beständigkeit gleichbleibt. Solche beständige Arten des Wollens, deren Entstehung aus demjenigen, was mit der Seele vorgegangen ist, seitdem sie ihres Zustandes und ihrer Veränderungen sich bewuſst ist, nicht deutlich erklärt werden kann, heiſsen Naturtriebe." §. 51. Nun aber geht der Vf. zu einem höheren Begriff des Begehrens fort. „Wenn wir eine Sache wollen oder nicht wollen, d. h. wenn die Vorstellung von ihrer Wirklichkeit mit Lust oder Unlust verknüpft ist: so hat sie ein Interesse für uns. Dieses Interesse ist nichts anderes, als die bemerkte Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung derselben mit unsern Trieben. Eine Sache, die ein Object des Begehrens ist, mithin für übereinstimmend mit unsern Trieben gehalten wird, nennt man gut; übel, wenn sie ein Gegenstand des Verabscheuens ist und unsern Trieben widerspricht. Dieses Verhältnifs, selbst empfunden, bezeichnen die Wörter angenehm und unangenehm, Vergnü-

gen und Mifsvergnügen. §. 52. (Hier ist der Unterschied des Guten und Angenehmen, des Bösen und Ueblen übersehen.) Worin ist aber der wahre und letzte Grund zu suchen, dafs wir manche Dinge mit unsern Trieben übereinstimmig finden, manche hingegen nicht, und worin besteht diese Uebereinstimmung selber? Alles ist um einer gewissen Absicht willen da, und befindet sich in einer steten Tendenz, das zu werden, was es nach seiner Bestimmung werden soll. Was also die Erreichung der Absicht begünstigt, auf welche das Triebwerk eines Geschöpfs gerichtet ist, das ist demselben gut, das stimmt mit seinen Neigungen überein; das Gegentheil ist übel, widerspricht den Trieben desselben. Ist ein Geschöpf alles das geworden, was es seiner Bestimmung nach sein soll, so hat es seine höchste Vollkommenheit erreicht. Der Begriff der Vollkommenheit weiset allezeit auf gewisse Zwecke hin. Die Vollkommenheit eines Geschöpfs ist also im Grunde einerlei mit der Tauglichkeit desselben zu dessen Endzwecke. Man kann daher sagen, der wahre und letzte Grund, warum manche Dinge mit den Trieben der Geschöpfe übereinstimmen, manche hingegen denselben widersprechen, liege darin, weil sie im ersten Fall die Vollkommenheit der Geschöpfe vermehren, im andern hingegen sie hindern und schwächen."

§. 53. Welch ein Herumgehen im Zirkel! Vermöge der Triebe begehren wir, oder die Triebe sind das Begehrende in uns; dann sollen wir wieder im Allgemeinen begehren, was mit den Trieben übereinstimmt, und der Grund, warum wir

etwas mit denselben übereinstimmend finden, soll in dem Zweck der Vollkommenheit liegen, auf dessen Erreichung die Triebe gerichtet sind. Sonach ist die Idee der Vollkommenheit eigentlich dasjenige, wornach etwas als gut oder übel beurtheilt wird, mithin sind die Begehrungen der Triebe von etwas Höherem abhängig gemacht, und enthalten die Regel jener Beurtheilung nicht; und anstatt dafs wir den „letzten Grund" gefunden hätten, fragt sich nun erst, welches diese Idee der Vollkommenheit oder welches der Zweck und die Bestimmung unseres Daseins sei. Diese Frage soll nun endlich im folgenden beantwortet werden. „Soll der letzte Grund alles Wollens und Nichtwollens bestimmt werden, so ist zu untersuchen, worin die Vollkommenheit der menschlichen Natur bestehe, so mufs man den letzten Zweck wissen, um welches willen sie da ist. Nun fällt es sogleich in die Augen, dafs es eine grofse Menge von Zwecken gibt, die sich der Mensch bei den Fähigkeiten, welche er besitzt, und bei den Verhältnissen, in welchen er lebt, nicht nur vorsetzen kann, sondern auch wirklich vorsetzt und vorsetzen soll. Wie sollen alle diese Zwekke vereinigt, nach welcher Regel sollen sie verknüpft werden, und welcher von allen ist der höchste, dem die übrigen untergeordnet werden müssen? Die Anweisung, wie wir die verschiedenen Zwecke, nach denen wir streben sollen, mit einander zu verknüpfen haben, ist uns durch keinen Instinct gegeben, auch dürfen wir sie nicht ausser uns in Gewohnheit und Gesetz suchen; sondern durch die Einrichtung unsers Wesens selbst

sind wir darüber belehrt, wie wir uns zu verhalten haben. Alles kommt darauf an, ob die Fähigkeiten unsers Wesens einander subordinirt sind, und eine verschiedene Wichtigkeit haben. Niemand wird leugnen, dafs dies so ist, dafs eine Fähigkeit darum den Vorzug vor der andern hat, weil sie in einer näheren Verbindung mit dem eigenthümlichen Charakter der Menschheit steht. Nun aber ist dieser eigenthümliche Charakter die Vernunft. Jene Anweisung also haben wir von der Vernunft zu erwarten; die Vernunft soll über alle andern Fähigkeiten unsers Wesens die Aufsicht führen; ihr Zweck mufs unter allen der vornehmste sein, und alle übrige können nur insofern gebilligt werden, wiefern sie mit demselben vereinbar sind und ihn befördern, §. 53. III. Es ist also weiter zu untersuchen, welches der Endzweck der Vernunft ist, dem diese Ueberlegenheit über alle andern Zwecke zugestanden werden mufs? Aus dem Wesen der Vernunft geht ein grenzenloses und allumfassendes Ideal von höchster Vollkommenheit hervor, welches Gott ist. Da sie nun eine Verhaltungsregel oder ein Muster bedarf, da sie darüber eins mit sich werden mufs, wornach sie streben, und welches Gesetz sie befolgen soll: so sieht sie sich genöthigt, beides in ihrem eigenen Gebiete aufzusuchen. Möglichste Aehnlichkeit mit Gott, Nachahmung Gottes ist also der Endzweck der Vernunft." §. 53. IV. Da die Vernunft nach R. nichts ist als das Vermögen zu schliefsen oder der logische Verstand, da er dieselbe bisher nur als Vorstellungsvermögen behandelt hat, so

sieht man nicht ein, wie sie das Begehrungsvermögen beherrschen soll, und noch weniger, wie die Triebe sich nach Zwecken richten sollen, welche dieser Verstand ansetzt. Am wenigsten aber begreift man, wie das überschwengliche Ideal der Vollkommenheit Gottes die Regel unsers Verhaltens sein soll. Doch will der Vf. nun genauer anzeigen, was die Vollkommenheit der menschlichen Natur sei. „Sieht man 1) auf die Kraft unsers Wesens, welche die übrigen leiten und beherrschen soll, so ist die Vollkommenheit der menschlichen Natur die Uebereinstimmung ihrer ganzen Thätigkeit und ihres jedesmaligen Zustandes mit der Vernunft. Sieht man 2) auf den Endzweck, dem alle übrige Zwecke untergeordnet werden müssen: so ist die Vollkommenheit des Menschen die Aehnlichkeit mit Gott. Sieht man 3) auf das Verhältniss, in welchem alle Fähigkeiten unseres Wesens gegen einander stehen müssen: so ist die Vollkommenheit das harmonische Zusammenwirken aller unsrer Kräfte nach ihrer verhältnissmässigen Wichtigkeit. Sieht man 4) auf den subjectiven Zustand, in welchem diese Kräfte sich befinden: so ist die Vollkommenheit die ganze Summe von Realität, durch die man sich fähig fühlt, seiner Bestimmung Genüge zu leisten. Sieht man 5) auf das Ziel, das uns beim Streben nach Vollkommenheit vorgesteckt ist: so ist die Vollkommenheit ein unendlicher Fortschritt zur grösseren Tauglichkeit.“ §. 53. V. Aber mit all diesen Bestimmungen ist nichts bestimmt; es wird eine Regel, eine Harmonie, eine Summe, ein Ziel vorausge-

setzt, welche alle gänzlich unbestimmt sind. Nun untersucht der Vf. weiter, was diese Tauglichkeit in Absicht auf die drei Hauptvermögen unsers Wesens, in Absicht auf die Vernunft, das Gefühlsvermögen und das Begehrungsvermögen sei, und findet, daſs sie einen dreifachen Werth haben, einen absoluten, einen physischen und einen kosmischen. „Das Emporstreben zur höchsten Tauglichkeit hat einen absoluten Werth, sobald es in Beziehung auf die Vernunft betrachtet wird, weil es der Vernunft wesentlich ist, auf das Höchste und Unbedingte zu gehen, und unaufhörlich Vollendung zu suchen, und weil sie die möglichste Tauglichkeit zu allen Zwecken um ihrer selbst willen sucht.“ §. 53. IV. Hiernach hätte die Ausbildung des Verstandes absoluten Werth; denn Vernunft ist dem Vf. soviel als Verstand. Seine Meinung ist nun wohl, daſs diejenigen Zwecke, welche die Vernunft als Herrscherin des Geistes, als die ihrigen anerkennt, absoluten Werth haben; aber es fragt sich eben, was das für Zwecke seien. Wir sind noch immer nicht aus dem Zirkel heraus. Wir suchen eine Regel für die Vollkommenheit: die höchste soll nun in dem liegen, dem die Vernunft den absoluten Werth beilegt; was das aber sei, erfahren wir nicht. Etwas ist angedeutet durch den Gegensatz des Nutzens und des inneren unabhängigen unvergleichbaren Werthes; aber auch nur angedeutet. — Physisch ist der Werth der Vollkommenheit, wenn man sie in Beziehung auf unser Gefühlsvermögen betrachtet. „Physisch ist nämlich der Werth eines Dinges dann, wenn es

einen Einflufs auf die Erhaltung und das Wohlsein eines Wesens hat. Vermöge des Gefühlsvermögens nehmen wir den Zustand, die jedesmalige Verfassung wahr, in welcher unser Selbst sich befindet, und empfinden entweder Lust oder Unlust darüber. Nun ist aber die Vollkommenheit gerade die beste Verfassung, in der wir uns befinden können. Unser Gefühlsvermögen mag also den Zustand der Vernunft oder des Verstandes oder der Urtheilskraft oder des Körpers und der Sinnlichkeit wahrnehmen: so wird es, wenn Vollkommenheit da ist, Lust empfinden, wir werden sittliches, intellectuelles, ästhetisches und thierisches Vergnügen geniefsen." Hier wird das Moment der Zurechnung mit dem der Gesetzgebung verwechselt, und das Gesetz der Vollkommenheit, welches der Grund des Gefühlszustandes ist, nicht aufgezeigt, sondern vorausgesetzt. Das Gefühl urtheilt ja blofs nach jenem Gesetz, mithin sind wir auch hier noch im Zirkel befangen. Uebrigens ist es sehr zu tadeln, dafs die Lust am Guten, das Bewufstsein sittlicher Vollkommenheit, zum Physischen herabgewurdigt wird. — „Sieht man endlich auf dasjenige Verhältnifs, in welchem unsere Vollkommenheit mit dem Begehrungsvermögen steht, so mufs ihr auch ein kosmischer Werth zugestanden werden. So kann man die Summe von wohlthätigen Kräften nennen, durch die ein Geschöpf aufser sich wirken und die allgemeine Vollkommenheit mehren kann. Das Begehrungsvermögen besteht in der Fähigkeit, Vorstellungen zu realisiren, und Veränderungen um sich her entstehen zu lassen (welches eigent-

lich das Thatvermögen thut). So wie die wahre Vollkommenheit bei uns zunimmt, wird die Erkenntnifs der Objecte, welche realisirt werden sollen, reicher und klärer; die Kräfte zu ihrer Hervorbringung werden gröfser und geübter; ihre Thätigkeit wird harmonischer und zweckmäfsiger, und mithin das Begehrungsvermögen in Stand gesetzt, gerade das zu wollen und zu vollbringen, was dem Zusammenhange der Dinge, in welchem wir uns befinden, gemäfs ist." Dies ist wohl der schwächste Punkt dieser Ansicht. Zuerst liegt ja doch das ganze Streben nach Vollkommenheit im Begehrungsvermögen, und man kann zu dieser besondern Beziehung der Vollkommenheit auf dasselbe, in welcher ihr Werth kosmisch sein soll, keinen Grund absehen, als den, dafs unter Begehrungsvermögen einmal das Vermögen sich zu interessiren, zweitens das Vermögen zu handeln, verstanden wird. Aber selbst in letzterer Hinsicht gehört ihm das Absolute der Vernunft und das Physische des Gefühls ebenfalls zu; denn beides hat doch nur Realität, wenn es gethan ist. Die blofse Vorstellung des unbedingten Zweckes ist ja noch nichts Wirkliches, und das Gefühl der Lust entsteht erst durch Beschauung der vollbrachten That. Uebrigens ist es ganz unbestimmt gelassen, was dem Zusammenhang der Dinge gemäfs ist, oder kosmischen Werth hat. Die drei Bestandtheile der menschlichen Vollkommenheit also, welche nach jener dreifachen Beziehung die Würde, die Wohlfahrt und die Brauchbarkeit sind, bleiben, wie der ganze Begriff der Vollkommenheit, ganz unbestimmt, und alles bisherige war vergeblich.

Nach dem dreifachen Werth der Vollkommenheit soll es nun dreierlei Arten des Guten geben. „Gut ist dasjenige, was unsere Vollkommenheit und die Tauglichkeit zu unsern Zwecken vermehrt. Was darum verlangt und gethan wird, weil man den absoluten Werth der Vollkommenheit dabei vor Augen hat, ist sittlich gut oder recht. Was darum bewirkt wird, weil man auf den physischen Werth der Vollkommenheit sieht, ist physisch gut, und heifst angenehm, wenn seine Uebereinstimmung mit unsrer Vollkommenheit unmittelbar gefühlt wird; nützlich, wenn es blofs ein Mittel ist, sich dieses Gefühl zu verschaffen. Was endlich darum begehrt und ausgeführt wird, weil man auf den kosmischen Werth der Vollkommenheit sieht, ist kosmisch gut, oder gemeinnützig und wohlthätig."

§. 54. Hier ist aber etwas eingeschlichen, was bisher noch nicht dagewesen ist, dafs es nämlich darauf ankommt, warum, in welcher Absicht man etwas verlangt und thut. Dieses Verlangen ist nun Sache des Begehrungsvermögens, für das es also dreierlei Gegenstände gibt, und welches selbst ein dreifaches ist, nämlich ein vernünftiges, sinnliches und wohlwollendes. Allein nach R. gehört das Vernünftige dem Vorstellungsvermögen, und es ist unklar, wie das Begehrungsvermögen etwas wollen kann, was die Vernunft billigt. R. gründet sonach die Tugend auf logische Verständigkeit, und er sagt dies wohl ganz deutlich in folgendem: „Der letzte subjective Grund unsers Wollens und Nichtwollens, d. h. der Gedanke, der uns bei allen unsern Entschlie-

sehen, den Trieb nach dem Unendlichen kann man um so weniger zum sinnlichen Triebe rechnen, als R. sie selbst erst als eine Frucht der Ausbildung der Vernunft ansieht. Der Trieb zum Eigenthum, die Liebe zum Gelde sind nichts Ursprüngliches, setzen bürgerliche Ausbildung voraus, und sind durch den Verstand vermittelt, welcher das Eigenthum und Geld als Mittel zu anderweitigen Zwecken ansieht. Die Ehrliebe und Neigung zur Herrschaft enthält einen geistigen Bestandtheil neben dem sinnlichen, und kann nicht rein hieher gehören. Man sieht aus diesen Andeutungen, daſs R. nicht im Stande war, auch autopsychologisch zu beobachten, und das Eigenthümliche der geistigen Vermögen aufzufassen; geschweige daſs er wissenschaftliche Regeln aufzufinden gewuſst hätte.

Es folgt der wohlwollende Trieb, oder die Neigung, unsere Wirksamkeit der Vollkommenheit und Wohlfahrt unsrer Mitgeschöpfe gemäſs einzurichten. Als erste Aeuſserung dieses Triebes wird das Mitgefühl angesehen, worüber man sich billig wundern muſs. Denn dieser Trieb bezieht sich ja, nach der Ansicht des Vfs., bloſs auf kosmische Brauchbarkeit, auf die Aeuſserung unserer Kräfte zum Nutzen Anderer: wie kommt er nun darauf, denselben in einem Gefühl zu finden, zumal da er den eigennützigen Trieb aus keinem Gefühl — etwa dem der Selbliebe — abgeleitet hat? Aber dieses Mitgefühl soll auch, nach der ausdrücklichen Bemerkung des Vfs., kein eigenes Princip in der Sittenlehre, sondern nichts als der Trieb nach Vollkommenheit seyn, welcher

durch die Betrachtung des Zustandes Anderer angeregt wird. Daraus entwickelt sich der Trieb des allgemeinen Wohlwollens oder die Menschenliebe, die auch nichts weiter sein soll, als der Trieb der Vollkommenheit, in die aber Manches hineingetragen wird, was man nach dem bisherigen nicht erwarten sollte. Sie wird nämlich als ein Gefühl der Theilnahme, der Achtung, der Verpflichtung geschildert, das um sein selbst willen zu gelten scheint, da doch nach dem Obigen der Trieb des Wohlwollens auf den bloſsen Nuzzen Anderer geht. Hier hat der Vf. offenbar sich von seinem Wege verirrt, und eben darum das Wahre gefunden, nur daſs freilich diese Menschenliebe in seinem System eine untergeordnete Stelle erhält, und ihre Aeuſserungen nicht den höchsten unbedingten Werth haben sollen. Auch der Eigennutz wird mit in diesen Trieb gezogen, am deutlichsten in Ansehung der Neigung zur Geselligkeit, mit welcher die Elternliebe, die Freundschaft, die Dankbarkeit in Verbindung gesetzt wird (!). Hierauf wird der Trieb zur Achtung aufgeführt, welcher als die Neigung, die Vorzüge Anderer anzuerkennen, und dem daraus entspringenden Verhältnisse gegen sie gemäſs zu handeln, beschrieben wird. Aber da dabei vorausgesetzt wird, daſs wir selbst erst Vorzüge aller Art empfinden und schätzen gelernt haben, so kann dieser Trieb nicht ursprünglich sein, sondern ist eine Form der Ausbildung eines ursprünglichen Triebes, welchen der Vf. nicht kennt.

Der uneigennützige Trieb ist derjenige, welcher die Dinge um ihrer selbst willen und ohne

alle Rücksicht auf den Vortheil, den sie uns oder Andern bringen können, will. Der absolute Werth der Dinge aber, welchen dieser Trieb sucht, ist ihre Vernunftmäſsigkeit, uud diese besteht in der Freiheit von allem Widerspruche, in der völligen Zusammenstimmung mit allem, was wir wissen. Der Widerspruch selbst, der sich an einem Gegenstande zeigt, ist entweder ein idealer, zwischen Vorstellungen, oder ein realer, zwischen Dingen und Veränderungen. (Aber die Vernunft R's. ist lediglich logische Verständigkeit, welche als solche keine Realität mitbringt, und dieses Unterlegen einer Realität ist erschlichen.) Vorstellungen, die sich einander nicht widersprechen, die in jeder Hinsicht zusammenstimmen, sind wahr; Wahrheit ist also das erste (consequenter Weise das einzige) Merkmal der Vernunftmäſsigkeit. Was Dinge nicht in Widerspruch mit einander bringt, was ihrer Zusammenstimmung gemäſs ist, ist recht; Rechtmäſsigkeit ist also das zweite Merkmal der Vernunftmäſsigkeit. (Hiernach wäre auch dasjenige, was Thiere in Widerspruch mit einander bringt, unrecht, denn nur von Dingen ist die Rede.) Beiden Stücken ist es eigen, daſs sie unter nothwendigen und allgemeingültigen Gesetzen stehen. (Dies ist aber erschlichen in Ansehung des zweiten Stückes. Dinge können in Widerspruch stehen durch Zufall und Willkühr, und auf gleiche Weise auch zusammenstimmen.) Die Neigung zum Recht ist weiterhin so beschrieben, daſs sie darin bestehen soll, daſs wir bei allen unsern Handlungen die genaueste Angemessenheit mit ab-

len unsern Verhältnissen suchen. „Nun ist aber diese Angemessenheit nur dann da, wenn unsere Handlungen unter einander selbst, mit dem jedesmaligen Zweck und den jedesmaligen Umständen, mit unserm eigenen Wesen, mit dem Wesen unserer Mitgeschöpfe, endlich mit dem Wesen Gottes übereinstimmen. Die Neigung zum Recht theilt sich daher in die Neigung zur Gleichförmigkeit, zur Wohlanständigkeit, zur Rechtschaffenheit, zur Gerechtigkeit und zur Frömmigkeit." Welche mancherlei Rücksichten sind zu nehmen, welche Erwägungen werden erfodert, damit sich die Neigung zum Recht äufsere! Man mufs den Zweck der Handlungen kennen (und woher?), man mufs die Umstände berücksichtigen, dann das Wesen des Menschen und Gottes. Dies fällt nun alles dem Verstande anheim, und nach dem, was der Verstand erkennt, soll sich der Trieb richten. Uebrigens hat wohl noch Niemand das Wohlanständige zum Recht gezählt. Je tiefer der Vf. in die Entwickelung des Triebes nach dem Recht eingeht, desto mehr gewinnt er an Gehalt durch allmähliches Unterschieben. Die Neigung zur Gerechtigkeit wird auf diese Weise so genau bestimmt, dafs man nichts vermifst, als die wissenschaftliche Begründung. Da ist die Rede von den Ansprüchen und Rechten vernünftiger Wesen, von der Behandlung derselben als Zweck und nicht als Mittel, ohne dafs man weifs, wie man dazu gekommen ist. Die Neigung zur Frömmigkeit wird unter dem Namen Gewissenstrieb weiter beschrieben. Dieser Name zeigt schon, dafs der Vf. den sittlichen Trieb und das sittliche Gefühl mit einander verwechselt, und Ursprüngli-

ches vom Mittelbaren und Ausgebildeten nicht unterscheidet. Je nachdem die Vernunft ausgebildet ist, soll sich dieser Trieb eigennützig oder uneigennützig äufsern, womit deutlich verrathen ist, dafs der Vf. seines Gegenstandes nicht mächtig ist. Vom Gewissen, als der inneren Beurtheilung der Handlungen, handelt er hier auch, da dies doch in die Lehre von der Zurechnung gehört. Zuletzt wird das Dasein eines ursprünglichen sittlichen Gefühls geleugnet, und dasselbe von der praktischen Vernunft abhängig gemacht.

Wenn wir nun das bisher durchgegangene überblicken, so sehen wir darin nichts als Unzusammenhang, Unsicherheit und Unklarheit. Das Princip der Vollkommenheit ist nicht abgeleitet, sondern vorausgesetzt, und dessen Gehalt nach und nach erschlichen. Kein unmittelbares Gefühl des Sittlichguten wird angenommen, sondern der kalte Verstand zum Gesetzgeber gemacht. Wenn von Liebe die Rede ist, wenn namentlich die christliche Liebe mit herangezogen wird, so wird sie zuvörderst blofs als ein Produkt des Verstandes, und dann als Trieb der Brauchbarkeit angesehen, und mit dem Triebe des Rechtes hat sie nichts zu thun. Wie läfst sich aber wahre lebendige Sittlichkeit ohne Antheil des Herzens als blofses Erzeugnifs des Kopfes denken? Jeder der angenommenen Triebe entbehrt seiner inneren festen Regel, und für die Unterordnung derselben ist ebenfalls keine Regel gegeben. Es wird der gefährliche Grundsatz aufgestellt, dafs das wahre Gute in jedem Sinne und in jeder Beziehung gut sei; was recht sei, müsse auch angenehm

oder

oder doch nützlich und ganz gewifs gemeinnützig sein, und es wird zugelassen, bei jeder Handlung auch auf das Angenehme und Nützliche zu sehen, so dafs nach dieser Ansicht die Tugend ein Flickwerk von mehreren verschiedenartigen Bestandtheilen ist. Man sieht nicht ein, wie das Angenehme, das Nützliche und das Recht unter sich zusammenhängen, denn der Begriff der Vollkommenheit, der Alles verbinden soll, ist selbst nichts weiter, als die Zusammensetzung von allen dreien. Es ist in dieser Ansicht kein Geist und Leben, der todte Begriff gilt Alles.

Es folgt nun ein Kapitel vom menschlichen Körper, seinen Anlagen und seiner Ausbildung (§. 70 ff.). Weil nämlich die Sorge für den Körper eine sittliche Angelegenheit ist, so glaubt der Vf., er müsse eine Betrachtung desselben in die Sittenlehre aufnehmen. Dann gehörte aber noch vieles Andre in die Sittenlehre! R. hat es nie mit der sittlichen Gesinnung zu thun, sondern immer mit der Rücksicht auf Gegenstände und Umstände.

Hierauf wird gehandelt von den allgemeinsten Wirkungsgesetzen der menschlichen Natur §. 79 ff. Nachdem zuerst das Gesetz der Vollkommenheit, als das letzte Princip der Moral, aufgestellt worden, folgt als zweites Gesetz das der Abhängigkeit der Seele vom Körper, woraus die Temperamente entstehen, drittens das Gesetz der Freiheit des Willens, viertens das Gesetz der Association der Vorstellungen, fünftens das Gesetz der Stätigkeit der Veränderungen unsrer Natur, sechstens das Gesetz, dafs die wichtigsten Veränderun-

gen unsers inneren Zustandes gemeiniglich von Kleinigkeiten abhängen, siebentens das Gesetz, dafs unsere Triebe oft mit grofser Gewaltsamkeit hervorbrechen, woran die Lehre von den Affecten und Leidenschaften sich schliefst. Bunter kann man sich diese Zusammenstellung nicht wünschen! Idee und Empirie mischen sich; aber freilich ist jene dem Vf. nichts weiter als diese, die Freiheit des Willens ist ihm nichts als ein Gesetz, wie das der Beigesellung der Vorstellungen. Und zu welchem Ende hat er diese Zusammenstellung gemacht? Die Gesetze der Verbindlichkeit und Zurechnung und einige Regeln für die Askese sind das Ergebnifs derselben. Was nun die Zurechnung betrifft, so ist sie so unbestimmt und eng gefafst, wie die Idee der Freiheit und das Sittengesetz selbst. Vorstellungen und Gefühle werden der Zurechnung unterworfen, wie die Handlungen, denn jene soll man ja auch ausbilden. Affecten werden als fehlerhaft betrachtet, wenn die Gefühle nach den vorhandenen Umständen und Obliegenheiten zu schwach sind. Also ein Gröfsenmaafs ist hier die sittliche Regel, und wie kann dieses Maafs bestimmt werden?

Der zweite Abschnitt des ersten Theiles handelt von den mancherlei Verderbnissen der Natur, und den falschen Richtungen, die ihre Kräfte erhalten können. Sonderbar! noch ehe wir die Tugenden des Menschen kennen, werden wir schon mit den Fehlern desselben bekannt gemacht. Der Vf. will aber hier diejenigen Verderbnisse aufführen, welche der Sittenbildung vorhergehen. „Die Moral empfängt

den Menschen niemals so unverdorben, wie wir jetzt gesehen haben; gemeiniglich hat sich schon eine Menge irriger Meinungen bei ihm festgesetzt, seine Triebe haben schon allerlei falsche Richtungen erhalten u. s. w." Also ein Allerlei werden wir in diesem Abschnitt zu erwarten haben, d. h. etwas Unwissenschaftliches. Nachdem der Begriff der Sünde eben so eng bestimmt worden, wie der demselben entsprechende der Vollkommenheit, wird von dem angebornen Verderben gehandelt, dasselbe in den Mangel an Subordination der Triebe gesetzt, die Vernunft davon freigesprochen (welche doch die Triebe beherrschen soll) und eine Zurechnung desselben nur auf den Fall angenommen, daſs der Mensch, wenn er zum Bewuſstsein gekommen, dasselbe miſsbilligt: womit die orthodoxe Lehre von der Erbsünde eben so wenig als die Speculation befriedigt sein möchte. Hierauf folgen die erworbenen Verderbnisse, wobei wieder von der Zurechnung die Rede ist. Der Grundsatz, daſs die Gröſse der Sünde auch nach ihren Folgen zu schätzen sei, ist sehr bedenklich, obschon hinzugefügt wird, daſs nur diejenigen in Anschlag zu bringen seien, welche zur Zeit der Handlung erkennbar waren. Denn dieses Erkennen ist Sache der Klugheit, in deren Gebiet keine vollkommne Zurechnung Statt findet. Aber es ist charakteristisch für diese Art von Sittenlehre, auf die Folgen zu sehen! Nun werden noch die allgemeinen Quellen und Ursachen der wirklichen Sünden angegeben, welche auſser dem angebornen Verderben individuell, geschichtlich und zufällig sind, und deren Anfüh-

rung im Allgemeinen von gar keinem Nutzen sein kann: dann folgt ein Verzeichnifs aller Fehler, die sich am Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungsvermögen finden §. 106 ff. Es bedarf nicht des Beweises, dafs diese ganze Abhandlung erstens unnöthig ist, da die Fehler schicklicher neben den Tugenden aufgeführt werden als deren Widerspiel, zweitens, da sie aller festen Regel entbehrt, unwissenschaftlich und unnütz ausfallen mufs. Die erste Sünde oder Unvollkommenheit ist die Unwissenheit, dann folgen Irrthum, Vorurtheil, Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit und ähnliche Fehler, Aberglaube, wobei selbst das Schatzgraben nicht vergessen wird, Unglaube, Zweifelsucht, Leichtgläubigkeit, schädliche Träumereien. Hier dient immer nur die unbestimmte Regel der Vollkommenheit zum Mafsstab, und die Erfahrung mufs ersetzen, was die Wissenschaft nicht leistet. Das Unsittliche dieser Fehler ist übrigens sehr relativ, und steht der Schuld wirklicher Verbrechen, der Ehrlosigkeit und Ungerechtigkeit nicht gleich, weil sie nicht allein vom Willen ausgehen. Nach R. aber ist alles Sünde, was eine verschuldete Abweichung von der Vollkommenheit ist, und wo die Verschuldung Statt hat und in welchem Grade, bleibt eines jeden Ermessen anheimgestellt. Dasselbe gilt von den Fehlern des Gefühlsvermögens, welche sind Fühllosigkeit, Leichtsinn, überspanntes Gefühl, Laune, Ausgelassenheit, Unmuth, thierische Unempfindlichkeit, thierische Sinnlichkeit, Geschmacklosigkeit, Gleichgültigkeit gegen die Freuden des Denkens, Liebe zu müfsigem Speculiren, moralische Stumpfheit,

moralische Mengerei, moralische Spitzfindigkeit, moralische Aengstlichkeit, wobei das Urtheil so schwankend ist, dafs man entweder selbst leichtsinnig oder ängstlich werden mufs, und alle Spur von der Sünde verlieren kann, weil sie ein so zweideutiges, ungewisses Ding ist. Das Verzeichnifs der Fehler des Begehrungsvermögens oder der Sünden beim Handeln ist aufserordentlich reich und so mannichfaltig, wie die Erfahrung selbst, von welcher es entlehnt ist. Diese Fehler werden eingetheilt in Fehler des eigennützigen, wohlwollenden und uneigennützigen Triebes. Wenn bei den vorigen beiden Klassen das Zuviel oder Zuwenig den Mafsstab abgab, so reicht dieser hier nicht mehr zu. Dies ist z. B. der Fall bei den Sünden der Unzucht, welche der Vf. darum für Sünde erkennt, weil sie mit der menschlichen Würde, Brauchbarkeit und Wohlfahrt nicht vereinbar seien. Hier liegt also das Princip der Sünde nicht im eigennützigen Triebe, sondern in dem Mangel der Unterordnung desselben unter die beiden andern. Was weifs jener Trieb von Würde und Brauchbarkeit? Es folgt ein vollständiges Verzeichnifs aller fleischlichen Verbrechen, der Mifsgestalten und Verletzungen der Ehe. Ehe aber ist ein rechtliches Verhältnifs, das in das Gebiet des Rechtstriebes gehört, und eigentlich erst durch Gesetz und Herkommen gegründet wird. Durch Ehebruch z. B. wird nicht blofs die Keuschheit, sondern auch die Gerechtigkeit verletzt. Die sklavische Unterwerfung wird auch als ein Fehler des eigennützigen Triebes, des Triebes der Freiheit, angesehen; sie ist aber eine

Verletzung der Pflicht der Ehre. Freilich zählt der Vf. den Ehrtrieb zum eigennützigen Triebe, und daher ist ihm die Niederträchtigkeit nichts als eine Verirrung dieses Triebes. Dasselbe gilt von den Fehlern des sogenannten Triebes zum Eigenthum, dem Diebstahl und der Räuberei, welche der Gerechtigkeit zuwider sind, mithin zum Rechtstrieb gehören. Die Fehler des wohlwollenden Triebes leitet der Vf. aus dem Mangel des richtigen Verhältnisses desselben mit dem Eigennützigen und Uneigennützigen ab, wenn er durch den Einfluſs des Eigennützigen und Uneigennützigen allzusehr geschwächt wird. Wie aber das Uneigennützige dem Wohlwollenden Eintrag thun könne, ist nicht klar. Indeſs sieht man doch, daſs der Vf. das Sündhafte in das Miſsverhältniſs der Triebe setzt, nur daſs er es nicht nach der Thätigkeit des Willens, welche dabei ins Spiel kommt, sondern nach dem Gegenstand und der Erscheinung miſst, mithin nicht rein sittlich faſst. Uebrigens stehen auch hier Verbrechen, wie der Mord, in gerader Linie mit Fehlern, wie die Plauderei u. dgl., Fehler in Behandlung der Thiere mit Fehlern in Behandlung der Menschen. Fehler des uneigennützigen Triebes sollen durch die unverhältniſsmäſsige Schwäche oder Stärke desselben entstehen. Wie ist dies aber möglich, da dieser Trieb auf dasjenige gerichtet ist, was einen unvergleichbaren, unbedingten Werth hat, wodurch alles Gradverhältniſs ausgeschlossen ist? Z. B. die schwärmerische Wahrheitsliebe soll dann Statt haben, wenn man die Erkenntniſs der Wahrheit zum einzigen Endzweck macht,

Aber dann wirkt schon nicht mehr der reine Trieb, sondern die Sinnlichkeit hat dabei ihr Spiel, zumal wenn aus jener Schwärmerei Diebstahl und dgl. begangen wird, wie der Vf. annimmt. Ueberspannte Selbstverleugnung soll aus einer allzugrofsen Neigung zur Rechtschaffenheit entspringen; aber sicherlich hat ein solcher Fehler theils in der Sinnlichkeit, theils in der Verkehrtheit des Willens seine Quelle. Die Selbstsucht soll aus der Schwäche jenes Triebes entspringen, da doch die Sinnlichkeit und der Mangel an Herrschaft des Willens allein die wahre Quelle ist. Und so ist es überall: weil die wahre Regel fehlt, und nur immer die Mittelmäfsigkeit der Mafsstab ist, so schwankt das Urtheil hin und her, und der Begriff der Sünde mit ihm.

Der zweite und dritte Band enthalten den zweiten Theil der christlichen Moral, welcher von der wahren christlichen Vollkommenheit handelt. Hier ist erst im Allgemeinen von dem Princip der christlichen Sittenlehre die Rede, welches in die Liebe zu Gott und den Menschen gesetzt wird; und da diese Liebe aus dem Glauben abgeleitet wird, so wird man fast versucht zu glauben, man befinde sich auf dem Gebiet der christlichen Sittenlehre. Aber wenn man liest, dafs jenes Princip nicht das höchste sei, dafs es von dem höheren Princip der Vollkommenheit oder der Würde, Brauchbarkeit und Wohlfahrt abhänge, dafs dieses nur in jenem eine glückliche, zweckmäfsige sinnliche Einkleidung erhalten habe: so verschwindet jener Schein, und man wird inne, dafs diese Reinhardsche Sittenlehre den wah-

ren christlichen Geist eben so wenig fafst, als die Kantische, und dem Christenthum noch gefährlicher ist, weil sie die Sinnlichkeit mehr in Schutz nimmt. Sie läfst eine Beziehung der Liebe Gottes auf den eigennützigen Trieb zu, und findet in dem bekannten Satz, dafs denen, die Gott lieben, alles zum Besten dienen müsse, eine Empfehlung der Liebe Gottes von Seiten ihrer Nützlichkeit (!). Die Liebe ist auch nach R. kein Gefühl, sondern nur etwas mit einem Gefühl verbundenes, und der Verstand bleibt ihm immer das wahre Princip; und der Glaube, aus welchem die Liebe abgeleitet wird, ist nicht der Glaube an die sittliche Reinheit und Hoheit Christi, als welcher er allein das Princip des Sittlichen sein kann. Die Eintheilung der Pflichten in die gegen Gott, den Nächsten und uns selbst wird zwar nicht ganz gemifsbilligt, aber doch die dem angenommenen System entsprechende nach den drei Gemüthsvermögen vorgezogen, so dafs die christlichen Pflichten theils als Pflichten der christlichen Erkenntnifs oder Weisheit, theils als Pflichten des christlichen Sinnes, theils als Pflichten des christlichen Betragens und Lebens betrachtet werden. Schon hieraus ist klar, dafs der Vf. nicht weifs, was Pflicht ist, indem er Pflichten anerkennt, die sich nicht auf das Handeln beziehen, da doch der Begriff der Verpflichtung die Verbindlichkeit zum Handeln nothwendig mit sich bringt, oder mit andern Worten, sich immer auf den Willen bezieht.

Es ist überflüssig, die Tugenlehre des Vfs. einzeln durchzugehen; denn die Fehler, welche

sie verunstalten, sind uns schon bei Beleuchtung der obigen Pathologie der sittlichen Anlagen klar geworden; sie sind, um sie nochmals nahmhaft zu machen, folgende:

1) Es fehlt an einem festen Princip des sittlich Guten, indem der Begriff der Vollkommenheit schwankend gelassen und namentlich die Idee des Rechtes zwar nicht ganz verkannt, aber nur als ein Bestandtheil der Vollkommenheit, nicht als deren Kern und Stamm anerkannt ist. 2) Die Vollkommenheit wird in das Gradverhältniſs der Aeuſserung der Triebe, nicht in die Beschaffenheit des Willens gesetzt, und daher ihrer Einheit und Festigkeit beraubt. Damit hängt zusammen: 3) daſs die Vernunft keinesweges die ihr beigelegte Herrschaft ausübt, und daſs unter ihr die Sinnlichkeit und das Wohlwollen, ein jedes in seinem Kreise, auch herrschen. Daraus folgt 4) daſs die Reinhardsche Sittenlehre die Gesinnung nicht genug in Anspruch nimmt, und zuviel auf die Folgen der Handlungen hinweist, und verschiedene Beweggründe derselben zuläſst, Rücksichten des Nutzens und der Brauchbarkeit, da doch die Tugend formal und material genommen nur Einen Beweggrund hat, und selbst der Nutzen nur aus Liebe gesucht werden kann. Ein Beispiel mag dies klar machen. Zur Wahrhaftigkeit sind die Christen verbunden 1) durch Stellen der Schrift; 2) weil es schon an sich betrachtet recht ist, so zu handeln, weil man seine eigene Würde und die der andern durch Unwahrhaftigkeit verletzt; 3) weil uns die Natur selbst zur Aufrichtigkeit geschaffen hat; 4) weil das Gesetz von der christ-

lichen Menschen- und Bruderliebe die Wahrhaftigkeit fodert, indem von derselben die Sicherheit der Verträge u. s. w. abhängt; 5) weil unsre eigene Wohlfahrt die genaueste Beobachtung dieser wichtigen Pflicht nöthig macht; 6) weil die Vernachlässigung dieser Pflicht für unsre sittliche Verfassung gefährlich ist; 7) weil die Wahrhaftigkeit zur Aehnlichkeit mit Gott und Jesu gehört. Wäre diese Pflicht richtig abgeleitet und bestimmt worden, so hätten die Gründe der Verbindlichkeit nicht erst hinterher zusammengesucht zu werden gebraucht. Aber der Vf. kann keine Pflicht richtig ableiten und genau bestimmen, weil er 5) die sittlichen Verhältnisse und deren Vermittelung nicht vor der Pflichtenlehre betrachtet, und somit keine Grundsätze der sittlichen Gemeinschaft und keine Klugheitslehre gewonnen hat. Unmittelbare und mittelbare Pflicht, Grundpflicht und abgeleitete Pflicht fliefst ihm zusammen in die unbestimmte Idee der Vollkommenheit der Ausbildung der Geistesvermögen.

Reinhard ist als strenger Supranaturalist bekannt; aber in dieser seiner Sittenlehre ist bis jetzt vom Supranaturalismus nichts sichtbar geworden, denn das scheinbar supranaturalistische Princip der göttlichen Vollkommenheit ist ein reines Erzeugnifs des menschlichen Verstandes. Es fehlt einmal das Princip des geoffenbarten göttlichen Wortes in Christo, als der höchsten Sittenregel, und zweitens das Princip des göttlichen Geistes, oder des heilig reinen Triebes. Von den Vorschriften Christi und der Apostel ist viel die Rede, aber sie werden dem menschlichen Ver-

standesprincip immer nur angepafst. Die menschliche Hülfsbedürftigkeit und der darauf gegründete Glaube an Christum wird wohl angeführt, als eine Quelle der christlichen Liebe. Aber jene Hülfsbedürftigkeit ist nicht gehörig begründet, da die Idee der Erbsünde falsch gefafst und die Vernunft davon freigesprochen wird; und der Zusammenhang der christlichen Liebe mit dem christlichen Glauben bleibt unverständlich. Der Einflufs des heil. Geistes könnte in diesem System keine Stelle finden, welches das Gefühl, als ein geistiges Princip nicht kennt, und das ursprüngliche Triebwerk der Triebe so sehr mit dem mittelbaren verständigen Trachten des Menschen verwechselt.

Dieser Einflufs des heil. Geistes ist auch in der Askese, welche der 4te und 5te Band enthalten, nicht so gefafst, wie man von einem Supranaturalisten erwarten sollte. Diese Askese geht von dem Grundsatz der Verbesserlichkeit der menschlichen Natur aus, welcher zwar richtig ist, wenn man damit das Bedürfnifs der göttlichen Hülfe verbindet, aber falsch, wenn man ihn davon unabhängig fafst. Und wenn auch R. nicht gerade in diesen Fehler verfällt, so kann man doch auch nicht sagen, dafs er das Bedürfnifs der göttlichen Hülfe gehörig anerkannt habe. Die Unmöglichkeit einer fehlerfreien menschlichen Tugend wird nicht so herausgehoben, wie es sowohl die richtige Philosophie als auch die christliche Lehre fodert. Die Gnadenwirkungen des heil. Geistes werden nach der gewöhnlichen Ansicht der lutherischen Orthodoxen an den Gebrauch der Schrift und der Sacramente geknüpft,

und dessen unmittelbare Wirkungen zwar nicht geleugnet, aber auch nicht genugsam anerkannt. Die Beweggründe zum Guten (welche wohl kaum hieher, sondern in die Sittenlehre selbst gehören) und die Tugendmittel werden nach der empirisch-materialistischen Ansicht des Vfs. aus allen Ecken zusammengesucht, so daſs unter den letztern sogar die Reisen und die Tagebücher aufgeführt werden. Durchaus ist in dieser Askese der Unterschied der religiösen Anregung, der sittlichen Uebung und der pädagogischen und disciplinaren Gewöhnung nicht genug beobachtet, und man vermiſst auch hier, wie überall, den wahren christlich-religiösen Geist.

Noch müssen wir eines Werkes Erwähnung thun, welches in der Geschichte der theologischen Sittenlehre vielleicht Epoche gemacht haben würde, wenn der Vf. die christliche Sittenlehre nicht zu sehr als Nebensache behandelt, und wenn er den philosophischen Geist, von welchem er beseelt war, in der Darstellung eines geschichtlich-christlichen Systems der Sittenlehre hätte zeigen wollen. Es ist Joh. Ernst Christ. Schmidts Lehrbuch der Sittenlehre mit besonderer Hinsicht auf die moralischen Vorschriften des Christenthums, 1799. Der Vf. hat sich, wie es scheint, Fichte zum Führer gewählt. Dieser Philosoph hat das Verdienst, in der Sittenlehre auf das unmittelbare Leben des Geistes zurückgelenkt, und namentlich den Trieb in seiner unmittelbaren und mittelbaren Wirksamkeit anerkannt zu haben, und dasselbe hat sich auch unser Vf. zu eigen gemacht. Diese Lehre

vom Triebe wird nur dadurch schwankend, daſs sie nicht aus einer auf erfahrungsmäſsige Anthropologie sich gründenden Speculation geschöpft, sondern durch Idealismus *a priori* hervorgebracht ist. Eine schöne Frucht dieser Art von Speculation ist allerdings, daſs der Trieb in seiner Einheit aufgefaſst, und die Verschiedenheit desselben bloſs als Modification angesehen wird; aber dieses Ergebniſs gewinnt man auch, und noch sicherer und klarer, durch jenen ersten Weg der Speculation. Durch diese Anerkennung der Einheit des Triebes war die Kantische Trennung der Sittlichkeit und der Glückseligkeit vermieden, wogegen sich der Vf. richtig erklärt. Das Princip dieses Systems ist zwar auch das Streben nach absoluter Vollkommenheit; aber es wird dafür doch eine feste Regel angenommen in dem Grundsatz des Einigseins mit sich selbst. Der Wille ist im Ganzen in das richtige Verhältniſs zum Triebe gesetzt, nur hätte der vorige Grundsatz erst aus der Verbindung des Willens mit dem Triebe gewonnen werden müssen, und die Foderung, daſs der Wille ohne Rücksicht auf den Trieb wollen solle, ist unverständlich, und der richtige Sinn kann nur der sein, daſs dem Willen die Selbstständigkeit der Form zukomme, während aus dem Triebe die Materie flieſst. Das Verhältniſs der Erkenntniſs zum Triebe und Willen scheint uns nicht richtig gefaſst zu sein, oder vielmehr, wir haben uns nicht in die Ansicht des Vfs. finden können. Schade, daſs der Vf. nicht veranlaſst worden ist, die christliche Sittenlehre später mit mehr Unabhängigkeit vom Fichteschen System nochmals zu bearbeiten.

Zum Schlusse dieser Uebersicht sei mir erlaubt, das Eigenthümliche der von mir begonnenen christlichen Sittenlehre anzudeuten, und die Punkte bemerklich zu machen, in welchen ich die Ausbildung dieser Wissenschaft zu fördern mich bemüht habe: nicht als maſste ich mir an, etwas Vollendetes geleistet zu haben, sondern um zu zeigen, daſs ich die Fehler, die wir bisher an den früheren Systemen bemerkt haben, zu vermeiden beflissen gewesen. Diese Fehler waren theils Fehler der philosophischen Speculation, theils der theologischen Anwendung. Die Verbesserung der erstern, welche ich Fries verdanke, besteht hauptsächlich in folgendem:

1) Der Unterschied des Unmittelbaren und Mittelbaren ist anerkannt. Es gibt eine ursprüngliche Selbstthätigkeit und Erregbarkeit der Vernunft, welche von aller verständig geschichtlichen Ausbildung unabhängig und die Quelle von dieser ist. Die Weisheit besteht darin, der Vernunft die unmittelbaren Gesetze ihres Lebens abzulauschen, und die Tugend, dieselben im Handeln zu befolgen. Einheit ist das Grundgesetz der Vernunft, und vernünftig ist das Leben in der Einheit. Da nun der menschliche Geist sich im Selbstbewuſstsein als Erkenntniſs, Gefühl (Trieb) und Wille (Thatkraft) zeigt: so ist ist die Foderung, daſs diese drei Thätigkeitnn in Einheit mit einander bleiben; und da das Leben der Vernunft selbstthätig und erregbar ist, so entsteht die Foderung, daſs Form und Materie in Einheit bleiben, und mit einander zusammenfallen. So ist klar, daſs nach diesem System das Princip der

Sittenlehre formal und material zugleich sein muſs. Die Materie des Sittengesetzes kann nun bloſs dem Vermögen der praktischen Erregbarkeit oder dem Gefühl abgewonnen werden, und darum ist die Lehre von den Trieben für die Sittenlehre so wichtig.

2) Diese Lehre aber konnte früherhin nicht gelingen, weil man kein unmittelbares geistiges Gefühl kannte, das Geistige nur in den Verstand setzte, und das Gefühl bloſs für sinnlich hielt. Darum wollte man das Sittengesetz nur aus dem Verstande schöpfen, erhielt aber deswegen ein bloſs formales, oder wenn man, wie Reinhard u. A., auch geistige Triebe annahm, so wuſste man doch den Antheil des Verstandes und Gefühls nicht genug zu scheiden. Sobald dieses geistig-sittliche Gefühl gefunden war, hatte die Sittenlehre ein lebendiges materiales Princip, aus welchem alle Anregungen wie aus einem unversieglichen Quell entspringen, gewonnen, und war Sache des Lebens geworden.

3) Das Leben des Geistes ist sinnlich gebunden, aber in seinem innern Wesen frei, und sonach ist der Trieb theils sinnlich, theils rein vernünftig. Gerade so ist es mit der Erkenntniſs. Aber zwischen dieser Gebundenheit und Freiheit gibt es noch ein Gebiet, worin sich beide mischen. Es gibt zwischen der sinnlichen Erkenntniſs, und der reinen Vernunfterkenntniſs ein Ganzes der verständigen Erfahrung, welches die Form von der Vernunfterkenntniſs, die Materie von der sinnlichen Erkenntniſs entlehnt. Und so gibt es auch einen Trieb, welcher in der Mitte zwischen dem

sinnlichen und dem rein vernünftigen steht, der Trieb der Vollkommenheit oder Schönheit. Alle drei Triebe sind im Grunde eins und nur nach der menschlichen Beschränktheit verschieden. Durch diese Unterscheidung vereinigt sich in diesem System das Princip der Vollkommenheit mit dem der reinen Sittlichkeit und dem der Wohlfahrt in dem Princip des Lebens. Von Seiten der Erkenntnifs sind diese Principien die Erfahrung, die Idee und der Begriff, und in deren Vereinigung ist die Einseitigkeit des Rationalismus mit der Unwissenschaftlichkeit des Empirismus vermieden.

4) Die Idee ist für den Verstand nur im negativen Begriff fafsbar, mithin kann die Pflichtenlehre nicht vollständig in der Wissenschaft erschöpft werden, und zur Ergänzung der begreiflichen Pflichten der Ehre und Gerechtigkeit mufs noch die Pflicht der Frömmigkeit angenommen werden. Indem sonach in die philosophische Sittenlehre das Princip der Frömmigkeit eingeführt wurde, war ein grofser Schritt zur Einigung der Philosophie und Theologie gethan.

5) So wie nach diesem System die Vermögen der praktischen Vernunft richtig geschieden werden, so hat es auch den Vorzug, die praktischen Kategorieen zuerst richtig aufgestellt zu haben, wodurch der Unterschied der Weisheit und Klugheit, der Gesetzgebung und Zurechnung in das wahre Licht gestellt und eine Menge von Verwirrungen vermieden werden.

6) Zuletzt verdient noch gerühmt zu werden, dafs dieses System theils durch die Anerkennung

des

des Unmittelbaren im Menschen, theils durch die richtige Behandlung der Klugheitslehre, theils durch die Ansicht von der Bildsamkeit des Vollkommenheitstriebes, theils endlich durch die Geltendmachung der Idee der Gemeinschaft den Blick eröffnet für die Geschichte der Sittenbildung, und sich zur Grundlage eines geschichtlichen Systems der Sittenlehre eignet.

Bei der Aufstellung eines solchen Systems, wie die theologische Sittenlehre ist, kam es nun darauf an, den Punkt zu finden, welcher die Stellung derselben zur philosophischen Sittenlehre bezeichnet. Es war nicht genug, die christliche Sittenlehre als eine Art der Bekanntmachung und die christliche Kirche als asketische Anstalt anzusehen, und beide, Philosophie und Offenbarung, parallel gehen zu lassen, wie bisher geschehen war; sondern das Christenthum mufste eine selbständige Stellung erhalten, und diese habe ich ihm behauptet, indem ich es als den Gipfel und Zielpunkt der geschichtlichen Sittenbildung, als die Vollendung des mittelbaren Lebens und dessen Zusammenfallen mit dem unmittelbaren gefafst und somit das Princip des G l a u b e n s a n d i e O f f e n b a r u n g, welcher dem unmittelbaren Vernunftglauben entspricht, gewonnen habe. So habe ich Vernunft und Offenbarung, Menschliches und Göttliches, vereinigt; ich habe anthropologisch die sittliche Aufgabe für den Menschen entwikkelt, und das Bedürfnifs der Erlösung gezeigt, dann in Christo die Lösung dieser Aufgabe und die Befriedigung dieses Bedürfnisses nachgewiesen, und weil diese Lösung und Befriedigung nur

durch Freiheit geschehen konnte, die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit der Offenbarung behauptet. Und weil die Sittlichkeit das ganze Leben umfaſst, so ist Christus nicht nur der vollendete Sittenlehrer, sondern auch derjenige, von welchem ein neuer Geist ausgegangen; er ist Schöpfer des neuen Lebens. Dieses christliche Leben habe ich nun wissenschaftlich entwickelt, und bin so wieder in Uebereinstimmung mit der philosophischen Sittenlehre getreten, indem ich jedoch eine Vorherrschaft des religiösen Gefühls im Christenthume geltend gemacht, und den Verstand nur als den Ausleger dieses Gefühls angesehen habe.

Weil in der besondern Pflichtenlehre die geschichtlichen Verhältnisse müssen berücksichtigt werden, so habe ich die allgemeine Geschichte der christlichen Sittenlehre vorausgehen lassen, worüber man sich gewundert hat, aber wohl nur darum, weil man nicht genug bedenkt, daſs sich sittliche Vorschriften im Einzelnen und Besondern nur in Beziehung auf einen gewissen Zustand der Sittenbildung geben lassen.

Mögen diese wenigen Bemerkungen dazu beitragen, die Gelehrten dieses Fachs auf das von mir begonnene Werk aufmerksam zu machen, und sie zur genauen und unbefangenen Beurtheilung desselben zu ermuntern.

Ueber:

die Lehre von der Erwählung,

in Beziehung

auf Herrn Dr. Schleiermachers Abhandlung darüber in dieser Zeitschrift 1. Heft.

Der Lehrbegriff der orthodoxen Lehrer der lutherischen Kirche über die Erwählung ist von unserm Mitherausgeber, Herrn Dr. Schleiermacher so scharfsinnig bestritten worden, dafs ich mich zu dem Versuch gedrungen fühle, denselben zu vertheidigen, und, wenn auch nicht ganz, doch wenigstens in den wesentlichen Punkten, zu retten. Die Freundschaft, welche uns verbindet, erlaubt, ja begünstigt freie Abweichung in Lehrmeinungen und freimüthiges Bekenntnifs derselben; und wenn Manche zweifeln, dafs die kirchliche Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe nicht bestehen könne ohne vollkommene Uebereinstimmung in der Lehre, so wollen wir wenigstens zeigen, dafs die Freundschaft, die ja auch, wenn sie wahr ist, eine Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe ist, ohne eine solche Uebereinstimmung wohl bestehen kann.

Bei einer so streitigen Lehre, wie die von der Erwählung ist, kommt alles darauf an, daſs man von unbestrittenen festen Grundlagen ausgehe. An solchen fehlt es dem beiderseitigen Lehrbegriff nicht, und es handelt sich nur darum, sich derselben klar bewuſst zu werden, um von da aus mit sicherem Schritt zu der Lösung der Streitfrage zu gelangen. In der Erwählungslehre vereinigen sich auf eine eigenthümliche Weise Bestandtheile der Theologie und Anthropologie, oder vielmehr die letztere geht in ihrem höchsten Gipfel in die erstere über, und trägt zu ihrer Bestimmung bei. Es kommt dabei die Art und Weise zur Sprache, wie sich das menschliche Handeln mit dem göttlichen Handeln vereint denken lasse. Ich liebe überall in der Wissenschaft den Gang von unten nach oben, als den sicherern; es sei mir daher erlaubt, von der Anthropologie auszugehen. Ich werde dabei von der Kirchen- oder vielmehr Bibellehre nicht abweichen; aber um sie zu verstehen, können wir der Speculation nicht entbehren; und ich hoffe, man wird es sich gefallen lassen, eine Lehre, in welcher die höchsten Ergebnisse der Speculation niedergelegt sind, durch Speculation aufzuhellen.

Die Schrift unterscheidet einen ursprünglichen Zustand des Menschen und einen späterhin entstandenen. In jenem lebte er in Uebereinstimmung mit Gott, in Frieden mit der Natur und sich selbst, in paradiesischer Glückseligkeit, ohne Sünde und deren Strafe. Wir haben von einem solchen Zustand keinen Begriff mehr; aber eine annähernde Vorstellung erlaubt der Wink,

der uns gegeben wird in der Bemerkung, dafs die Menschen nackt gingen, ohne sich zu schämen, und den Unterschied des Guten und Bösen nicht kannten (1 Mos. 2, 25. 3, 5.). Ihr innerer Zustand war also dem der Kinder ähnlich, ein Zustand der unbewufsten Unschuld, mit welchem auch jetzt noch eine heitere Zufriedenheit verbunden ist. Aber die ersten Menschen waren erwachsene Kinder, und ihr innerer Zustand war von dem der Kinder darin verschieden, dafs der Geist nicht, wie in diesen, noch halb schlummerte, sondern wachte, jedoch noch nicht in der Art und Weise wachte, wie in den erwachsenen Menschen unserer Zeit. Wir können sagen: sie lebten im Instinct, doch nicht in dem roh thierischen, sondern in dem vernünftigen, in welchem gewissermafsen noch jetzt die Dichter, Künstler und Helden ihre Werke hervorbringen. Der Instinct, weil er im Zusammenhang mit der Natur erhält, läfst nicht irren, noch fehlen; Irrthum und Sünde entsteht nur aus dem willkührlichen Nachdenken und Entschliefsen. Die ersten Menschen lebten in Einstimmung mit der Natur, aus deren Schoofs sie so eben der Ruf des Schöpfers hatte hervorgehen lassen, und noch hielten sie die Arme der grofsen Mutter warm umfangen. Weil sie aber im Einklang mit der Natur lebten, so waren sie auch noch mit Gott und mit sich selbst im Einklang, und kannten keine Sünde und kein Elend, welche immer aus dem Widerstreit mit Gott und der Welt und dem eigenen Wesen entspringen.

Die Kirchenlehre hat die Sache dadurch ver-

wirrt, daſs sie den ersten Menschen vollkommne Weisheit und Heiligkeit beilegt, wovon in der Bibel nichts vorkommt. Den Zustand paradiesischer Unschuld und instinctartigen Einklangs mit der Natur kann man nicht als einen Zustand vollendeter Sittlichkeit denken; von Sittlichkeit ist bis jetzt noch gar nicht die Rede, indem das Wesen derselben in der freien Selbstbestimmung liegt. In jenem ersten Zustand waltete das Gesetz der Natur im Menschen; er kannte weder Gutes noch Böses, mithin kein sittliches Gesetz, nach welchem er sich selbst hätte bestimmen können.

In Beziehung auf diesen ursprünglichen Zustand gilt der Satz, daſs Gott den Menschen, wie die ganze Welt, gut erschaffen. Insofern er nämlich am Leben der ganzen Schöpfung Theil nahm, als Theil sich ins Ganze fügte, nahm er auch an der Vollkommenheit des Ganzen Theil, und war selbst vollkommen. Nichts Einzelnes ist als solches vollkommen, und als Einzelwesen hatte Gott auch den Menschen nicht vollkommen geschaffen; aber die Idee der Schöpfung, durch welche wir ein Sein absolut denken, bezieht sich immer auf eine Totalität, und man vermischt die Begriffe der Zeugung und Schöpfung, wenn man auch die letztere auf das Einzelne als solches bezieht.

So stehen also die kirchlichen Sätze fest: Gott hat Alles gut geschaffen, und auch der Mensch war anfangs gut und frei von Sünde. Nur die affirmative Behauptung, daſs der Mensch im Anfang von vollkommner Gerechtigkeit oder Heiligkeit gewesen sei, verwerfen wir als unbiblisch.

Nun geschah es, daſs der Mensch die Erkennt-

nifs des Guten und Bösen gewann, zugleich aber auch das göttliche Gebot übertrat und sündigte, wovon die Folge der Verlust der Unschuld und der paradiesischen Glückseligkeit, Elend, Kampf und Leiden war, und womit sich eine Geschichte entwickelte. Dies ist das reine Ergebnifs der bildlichen Erzählung von der Entstehung der Sünde, in deren Auslegung wir jetzt nicht einzugehen brauchen. *) Hier kommt es nur darauf an, den Unterschied dieses mittelbaren Lebenszustandes, wie wir ihn nennen wollen, vom ursprünglichen oder unmittelbaren klar einzusehen, und somit das genau zu bestimmen, was wir das Böse und die Sünde nennen. Das Eigenthümliche desselben liegt in der Willkühr, welche in der Mitte zwischen zwei Entgegengesetzten, dem Guten und Bösen, wählend steht. Im ursprünglichen Lebenszustand ist diese Spaltung nicht, sondern wohin die Natur treibt, dahin folgt das Leben, ohne dafs es sich hierhin und dorthin schwankend neigt. Diese Spaltung besteht aber darin, dafs durch eine erhöhte Art von Bewufstsein sich die inneren Vermögen des Geistes gesondert haben, dafs Erkenntnifs, Trieb und Wille gegen einander auf eine gewisse Art selbständig geworden sind, welche doch im Unmittelbaren eigentlich eins sind, und demselben Leben angehören. Der Mensch im mittelbaren Zustand handelt so: ist in ihm ein Antrieb, ein Begierde angeregt, so nimmt er diese in die Erkenntnifs auf, und nach der Erkenntnifs entschliefst sich der Wille,

*) Ich verweise auf meine Sittenlehre §. 38.

und dann erst handelt die Thatkraft. Im unmittelbaren Leben aber, welches gewissermaſsen in der Begeisterung des Künstlers und Helden hervortritt, ist Antrieb, Erkenntniſs, Entschluſs und That in Einem Schlage gegeben. Das entscheidende Moment in dem mittelbaren Lebenszustand ist die willkührliche Erkenntniſs oder der Verstand, daher wir denselben auch den verständigen Zustand nennen können, oder den Zustand der Reflexion. Der Verstand ist das Vermögen der allgemeinen Begriffe und Regeln, und er ist immer auf eine Einheit gerichtet. Er will für das menschliche Leben eine Einheit finden, eine allgemeine Regel des Handelns. Im unmittelbaren Leben ist die Einheit durch sich selbst gegeben zugleich mit dem Einklang mit dem allgemeinen Leben. Indem sich nun das Leben im Bewuſstsein auseinander legt, das Gefühl und Bedürfniſs der Einheit aber bleibt, will der Verstand dieselbe mittelbar behaupten, indem er das Unmittelbare im Widerschein des Begriffes faſst. Aber der Begriff führt den Gegensatz mit sich, und so kann der Verstand die Regel des Handelns nicht anders denken, als mit ihrem Gegentheil; er zeigt dem Willen immer zwei Wege, den rechten und den unrechten; und weil sich Verstand und Wille gegenseitig bedingen, jener der Willkühr der Aufmerksamkeit bedarf, dieser des von jenem gezeigten Doppelfalls, so kann es dem Verstand auch selbst begegnen, daſs er, von der Willkühr verleitet, das Unrechte für das Rechte ansieht, so wie die Willkühr ebenfalls das Unrechte ergreifen kann, wenn ihr auch der Ver-

stand das Rechte gezeigt hat. Und so entsteht Irrthum und Sünde, oder die innere Zerrüttung der menschlichen Natur.

Dafs nun der Verstand irren und der Wille sündigen kann, ist mit dem mittelbaren Lebenszustand nothwendig gesetzt. Die Kraft des unmittelbaren Lebens hat sich gleichsam zersplittert in mehrere Kräfte: der Kraft der Antriebe steht gegenüber die Kraft der Willkühr. Hätte nun die Willkühr eine stets überwiegende Kraft, so dafs sie theils die Aufmerksamkeit stets auf das Rechte lenkte, theils das richtig Erkannte stets im Entschlufs befolgte: so würde jene Zerrüttung nicht eintreten, die Einheit des unmittelbaren Lebens würde im mittelbaren Leben sowohl in der Regel des Verstandes als in dem darnach eingerichteten Entschlufs behauptet sein. Aber da die Kraft der Willkühr endlich ist, und im Spiel endlicher Kräfte ein Hin- und Herschwanken Statt hat, so dafs bald diese, bald jene Kraft das Uebergewicht erhält; so kann es nicht anders sein, als dafs die Kraft der Willkühr der Kraft der Antriebe auch zuweilen unterliegt; und unterliegt sie auch nur einmal, so ist die Zerrüttung des Lebens schon gesetzt, und die Quelle des Irrthums und der Sünde geöffnet.

Nun aber bleibt der Trieb und die Sehnsucht nach Einheit, welche gleichsam aus dem innern Urquell des Lebens entspringen, und sich kund thun in dem Schmerzgefühl, welches die Sünde mit sich bringt, und durch welches sie sich selbst bestraft. Daher das immer erneute Streben, die Einheit herzustellen, und sich des Gefühls der

Verletzung zu entledigen, und die Wachsamkeit, sich vor Verletzung zu hüten. Doch würde dieses Streben und diese Wachsamkeit bald erkalten, wenn nicht dem Triebe nach Einheit auch der Muth und das Vertrauen beigegeben wäre, diesen Trieb befriedigen zu können. Dieser Muth und dieses Vertrauen liegen in dem Glauben an die menschliche Freiheit.

Freiheit ist Unabhängigkeit von Naturnothwendigkeit, hier von derjenigen Naturnothwendigkeit, welche in dem Spiel der Begierden und Leidenschaften sich geltend macht. Der Wille ist frei, wenn er im Entschluſs sich nicht durch die Stärke des Antriebes, sondern durch dessen vernünftige Nothwendigkeit bestimmen läſst. Damit er aber dieses könne, muſs seine Kraft gröſser sein, als die des Antriebes; wenn sie es aber ist, so ist dies lediglich zufällig, und sie kann es eben sowohl nicht sein: mithin ist, wie es scheint, an eine Freiheit des Willens nicht zu denken. Aber wenn auch die Unabhängigkeit des Willens vom Spiel der sinnlichen Kräfte nicht schlechthin denkbar ist, so ist doch so viel richtig, daſs die Kraft des Willens ins Unbestimmte vermehrt, und die Kraft der Begierde ins Unbestimmte vermindert und gezähmt werden kann. Die Summe der Kraft ist da, sie bedarf nur der gehörigen harmonischen Vertheilung: die niedern Vermögen sollen den obern gehorchen, der verständige Wille soll Herr in der innern Welt sein. Die Sehnsucht nach Einheit drängt nun und treibt den Menschen, daſs er sich bemüht, dem verständigen Willen die Herrschaft zu gewinnen; ein theilweises Gelingen,

ein Sieg über eine Versuchung erhöhet seinen Muth, und ein augenblickliches Mifslingen, statt seinen Muth niederzuschlagen, spornt ihn vielmehr an, und der Glaube an seine Freiheit verläfst ihn so wenig, dafs er selbst das Unterliegen des Willens, welches immer in einer Schwäche desselben seinen Grund hat, als eine freie That ansieht, und es sich als Schuld zurechnet. Es ist wahr, ein solches Unterliegen erfolgt durch Naturnothwendigkeit, durch ein gewisses Verhältnifs der Kräfte, wie es eben besteht; allein insofern der verständige Wille in der Bildung begriffen ist, beruht dieses Verhältnifs auf der früheren Geschichte dieser Bildung, und ist mithin ein Werk der Freiheit. Hätte der Mensch seinen Willen früher besser geübt, so hätte er jetzt nicht unterlegen, sondern gesiegt. Aber die Beziehung des Vermögens der Freiheit wird noch vielmehr erweitert. Selbst die Nothwendigkeit, dafs der verständige Wille, in gewissen Fällen wenigstens, von der Sinnlichkeit überwunden wird, dafs sein beständiger Sieg in der Unbeständigkeit aller endlichen Dinge nicht denkbar ist, sieht der Mensch als ein Werk der Freiheit an, und rechnet es sich als Schuld zu. Auf diese Weise, begriffmäfsig ausgedrückt, scheint es freilich in sich selbst widersprechend zu sein; aber im Gefühl, in welchem es sich zunächst ankündigt, wird es von Jedem anerkannt. Durch die Ueberwindbarkeit des Willens im Allgemeinen ist das Ueberwundenwerden desselben im Einzelnen bedingt; wird nun dieses als freies Werk angesehen, so ist auch jenes durch Freiheit. Diese Ueberwind-

barkeit aufzuheben, ist die sittliche Aufgabe; wenn nun die Nichtlösung dieser Aufgabe im einzelnen Fall Sünde ist, so ist sie es auch im Ganzen. Indem nun der Mensch die sich gestellte Aufgabe ins Auge faſst, und daneben die Unmöglichkeit, dieselbe vollkommen zu lösen, so ist das Schmerzgefühl der gestörten innern Einheit unvermeidlich, und dies Gefühl deuten wir uns so aus, daſs wir uns einen ursprünglichen freien Hang zum Bösen oder ursprüngliche Sündhaftigkeit zuschreiben. Das ist die orthodoxe Lehre von der Erbsünde. Sie gründet sich auf jenen Akt der Selbstentzweiung durch das Erwachen des Verstandes, der Erkenntniſs des Guten und Bösen.

Nach der Lehre von der Erbsünde ist der Mensch frei nicht zum Guten, sondern zum Bösen: dies verdient noch beleuchtet zu werden. Es kann wohl sein, daſs der verständige gute Wille zuweilen die böse Begierde überwindet; aber dies geschieht niemals anders, als dadurch, daſs jener als Naturkraft stärker ist denn diese, oder daſs die Vorstellung des Gesetzes eine stärkere Lebhaftigkeit hat, als die Vorstellung der Begierde, nicht dadurch, daſs der Wille sich rein durch das Gesetz bestimmen läſst; sein Entschluſs hat immer eine sinnliche Beimischung, und keine gute That ist ganz rein. Indem wir uns nun das Verdienst der Tugend absprechen oder doch schmälern, schreiben wir uns die Schuld der Sünde ganz zu, und der Grund liegt in jenem Drang und Streben nach innerer Einheit. Weil nun aber selbst die tugendhafte Entschlieſsung theilweise in das Spiel der Naturkräfte gezogen ist, so er-

scheint sie immer als **zufällig**, und ist nicht unser eigenes Werk, sondesn ein fremdes Geschenk, während die sündhafte Entschliefsung gleichsam die Regel abgibt, und ganz als unser Eigenthum erscheint. Dies mag der Sinn jener Behauptung sein, welche auf keine Weise in dem Sinne richtig ist, dafs im Menschen gar keine Wahl zwischen dem Guten und Bösen sei. Wichtig ist für die sittliche Anthropologie diese Anerkennung des Zufälligen im sittlichen Leben. Auch in Ansehung des Bösen herrscht der Zufall: nicht so, dafs wir überhaupt erst durch den Zufall böse würden, denn dies sind wir durch einen ursprünglichen Hang zum Bösen, und die einzelne That ist uns immer zuzurechnen; sondern so, dafs es vom Zufall abhängt, auf welche Art und in welcher Gröfse sich unsre Verkehrtheit darstellt. Sünde und Irrthum entstehen dadurch, dafs die Willkühr zwischen Entgegengesetztem, wie es ihr der Verstand vorhält, zu wählen hat; Zufall ist es nun schon, wenn die Stärke des Antriebes, die als Naturkraft zu denken ist, sich auf die unrechte Seite wirft, wiewohl hier die selbstanklagende Voraussetzung der Freiheit entscheidend ist, und dieses meinen wir nicht. Aber jenes Entgegengesetzte, vom Verstande als Begriff gedacht, zersplittert sich in der Erfahrung und für die wirkliche Handlung in ein endlos Mannichfaltiges, und welches nun davon die Willkühr ergreife, und wie sich die Handlungsweise im Grofsen zusammensetzend gestalte: darin zeigt sich die Gewalt des Zufalls vorzüglich. Sündhaft und Sünder sind die Menschen überall, aber verschieden ist der Grad und die Gestalt der Lasterhaftigkeit.

Die Zusammenstellung des mannichfaltigen Zufalls in eine Einheit und Nothwendigkeit pflegt man Schicksal zu nennen, und das Unterworfensein unter den Zufall denkt man sich als Abhängigkeit von einer höheren Nothwendigkeit. Mithin ist der Mensch als sittliches Wesen, obschon frei, doch auch abhängig. Insofern man nun das sittliche Streben der Menschen im Grofsen und Ganzen oder als Geschichte ansieht, und die Abhängigkeit des Menschen hinsichtlich seiner Sittlichkeit im Grofsen denkt, erkennen wir in seiner Sittengeschichte einen vom Schicksal vorgezeichneten Gang. Da der Mensch das Gute, die innere Uebereinstimmung, sucht, so erkennt er in demselben den Zweck der Menschengeschichte oder deren Einheit. Nun aber zeigt die Geschichte überall statt der Einheit einen Zwiespalt, statt des herrschenden Guten einen Kampf des Guten und Bösen, und denselben durch das Schicksal selbst nicht hervorgebracht, denn das Böse ist durch die Freiheit des Menschen, aber doch geleitet und dem Verhältnifs nach bestimmt. Wir sehen es so an, als wolle das Schicksal auf der einen Seite das Böse, damit das Gute auf der andern Seite sei; aber eigentlich ist dieser Zwiespalt nur der äufsere Widerschein des Zwiespalts im Innern; und eben weil der Drang nach Einheit und die Hoffnung, sie zu erlangen in unserm Innern nie erstirbt: so glauben wir auch im Grofsen der Weltgeschichte an den Sieg des Guten, und das theilweise Hervortreten des Bösen erscheint uns nur als Mittel und Weg zu jenem Siege.

Sieht nun der Mensch zurück auf das Verhältnifs dieses seines mittleren, gleichsam zerspaltenen Lebens zu seinem unmittelbar in Einheit ruhenden Wesen: so ergreift ihn zwar der Schmerz der gestörten Einheit in seiner vollen Gewalt, und er erkennt seine Schuld im Grofsen; aber auch darin selbst mufs er ein Schicksal erkennen. Dafs er sich als Einzelwesen herausschied aus dem Lebensganzen der Welt, macht allerdings seine Schuld aus; aber er hätte, vermöge seiner Abhängigkeit, diese Trennung nicht vorzunehmen vermocht, wenn ihn nicht eine höhere Gewalt dahin getrieben hätte, welche in eben jenem Ganzen ihren Grund haben mufs. Er rifs sich von der Natur los, weil diese ihn von sich stiefs. Ist nun aber Einheit das Gesetz der innern Welt des Menschen, wie des Weltganzen, so scheint die Zerrüttung derselben nicht im Weltganzen gegründet sein zu können. Aber der Widerspruch verschwindet, wenn wir das mittelbare Leben, in welchem die Trennung liegt, im Ganzen fassen, insofern auch eine Einheit darin liegt. Es besteht nämlich die Zersetzung und Zersplitterung in demselben nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen des Strebens nach einer neuen mittelbaren Einheit. Der Mensch will nicht von der Natur regiert sein, sondern sich nach deren Gesetz selbst regieren; er will nicht blofs ein Theil des Makrokosmos, sondern selbst ein Kosmos, ein Mikrokosmos sein. Mitten in der Gefangenschaft der Sünde bleibt dem Menschen das Bedürfnifs der Erlösung und die Sehnsucht nach derselben. Darum wird auch der Sündenfall in der Bibel nicht blofs als Fall,

sondern zugleich als ein Steigen betrachtet: der Mensch wollte Gott gleich sein, wie dieser sich selbst nach der Erkenntnifs des Guten und Bösen bestimmen, nicht mehr sich von etwas Anderm bestimmen lassen. Demnach ist das Böse nicht um sein selbst willen da, sondern um des Guten willen; es ist ein relativ Gutes. Insofern freilich der Hang zum Bösen das Streben nach dem Guten im Menschen überwindet, insofern die Einheit in ihm zerstört ist, ist das Böse wirklich; aber in Beziehung auf die ganze Geschichte, in welcher wir das Gute siegend denken müssen, ist es eine Vermittelung des Guten, ein relativ Gutes. Wenn nun das Gute wirklich siegt, was nicht durch menschliche Kraft, sondern durch das Schicksal geschehen kann, wenn die Erlösung geschieht, so erscheint uns der Sündenfall selbst als eine Vermittelung der Erlösung; beide, Sündenfall und Erlösung, gestörte und wiederhergestellte Einheit der menschlichen Natur, zusammengefafst, geben das wahre Bild des mittelbaren Lebens, und dieses entspricht ganz dem unmittelbaren, aus welchem es hervorgegangen, hat dieselbe Einheit in sich selbst und mit dem Ganzen der Welt, nur dafs sie, von irgend einem einzelnen Punkt aus betrachtet, gleichsam verschoben erscheint; dafs sie aber so erscheint, ist lediglich die Schuld des Betrachters, der sich nicht zur Ansicht des Ganzen zu erheben weifs; seine eigne innere Störung, seine Sündhaftigkeit läfst ihn eine Störung und die Herrschaft der Sünde in der Welt erblicken, welche wirklich nicht vorhanden sind. Wenn wir nun den Sündenfall als ein Werk

des

des Schicksals denken, so dürfen wir nicht vergessen, dafs das Schicksal mit demselben zugleich die Erlösung setzt: mithin ist derselbe nicht ein Werk des Schicksals als Sündenfall, sondern als der Anfangspunkt einer Entwickelung, welche ihren Endpunkt in der Erlösung hat. Sündenfall ist er nur für die Gefallenen, weil ihnen die Erlösung noch verhüllt und versagt ist, welches aber allein in ihrer sündhaften Ansicht seinen Grund hat.

Wie wir nun diese anthropologische Ansicht in die Lehre von Gott aufzunehmen haben, ist schon angedeutet, da uns jene selbst zu einer höhern Ansicht, der Anerkennung eines Schicksals, geführt hat. Jedoch müssen wir, der Dreieinigkeitslehre gemäfs, die drei Personen in der Gottheit und ihr Verhältnifs zu der Natur und Welt unterscheiden. Zuerst wollen wir Gott als dritte Person, als Geist, denken, in sofern er die absolute Ursache alles Lebens und Wirkens in der Natur, der Urquell aller Kräfte ist, weil diese Betrachtung der Entstehung des Bösen in der menschlichen Natur am nächsten liegt.

Böse nennen wir diejenige Selbstbestimmung des Menschen, welche im Widerspruch mit der von ihm selbst anerkannten Regel des Handelns geschieht, so dafs sich der Wille nicht der Ueberzeugung oder der Stimme des Gewissens gemäfs entschliefst. Dieser innere Zwiespalt geschieht bekanntlich immer durch ein Uebergewicht der Sinnlichkeit, oder durch die Schwäche der Kraft des verständigen Willens. Woher nun diese überwiegende Kraft der Sinnlichkeit? Alle Kräfte der

Natur, der körperlichen und geistigen, sind ein Ausfluſs oder Erzeugniſs des göttlichen Geistes, in welchem wir leben, weben und sind. An der ungeordneten Wirksamkeit der menschlichen Seele und dem daraus entstehenden Bösen hat mithin der göttliche Geist einen gewissen Antheil; was auch schon längst anerkannt ist in der Lehre vom *Concursus*, welche besagt, daſs Gott auch zu den bösen Handlungen mitwirke, aber nur der Materie, nicht der Form nach, d. h. daſs er die Kraft zur bösen Handlung gebe, aber nicht die Richtung des Willens auf dasjenige, was dem Gebot zuwiderläuft *). Dies erklärt sich nach unsrer Unterscheidung des unmittelbaren und mittelbaren Lebens so. Der göttliche Geist wirkt nur unmittelbar auf das Unmittelbare; da nun in diesem das Böse nicht ist, so wirkt er auch das Böse nicht; aber insofern das Mittelbare aus dem Unmittelbaren abflieſst, wirkt er auch mittelbar auf das Mittelbare, nimmt jedoch nicht an dem Bösen in demselben Theil, weil es in Beziehung auf das Unmittelbare nicht vorhanden ist. Die Unordnung und das Miſsverhältniſs der Kräfte können wir Gott nicht beilegen, weil wir ihn so dem endlichen Miſsverhältniſs unterwerfen würden; aber sein Geist ist unendlich, und wo er ist, da ist er ganz und ungetheilt, und was er wirkt, ist rein und vollkommen. Das Einzelne, als ein getrenntes und der Einheit entbehrendes und dieselbe störendes, ist nicht das Werk Gottes, sondern das Werk des verkehrten endlichen Willens und der

*) S. meine kirchliche Dogmatik §. 40.

Gedanke der beschränkten verwirrten endlichen Erkenntnifs. Nur insofern in demselben das Unendliche und Vollkommene ist, oder vielmehr, insofern es in dieses gesetzt werden mufs, ist es Gottes Werk; und insofern im Bösen immer auch etwas Gutes, und dasselbe ein relativ Gutes ist, läfst es sich als Werk Gottes betrachten. Nun aber trägt der Mensch seine beschränkte Ansicht immer auf das göttliche Wesen über, und er kann es kaum vermeiden. Das Gute oder die mittelbare Einheit, weil darin das Unmittelbare, wie es durch Gott ist, widerscheint, betrachten wir mit Recht als Gottes Werk, und jede gute Regung, jede Kraftäufserung des verständigen Willens danken wir dem guten Geist Gottes. Nach dem Gegensatz nun, der uns als endlichen Wesen ein nothwendiges Gesetz des Denkens ist, führen wir auch die böse Regung, das Uebergewicht der sinnlichen Kraft auf Gott zurück, und die Verstockung und Verblendung erklären wir uns so, dafs wir sagen, Gott habe seinen guten Geist entzogen. Es entwickelt sich aus der Verbindung der menschlichen Ansicht mit der göttlichen die Idee eines mittelbaren oder geschichtlichen Geistes Gottes. Kraft entzündet Kraft, das Uebergewicht der guten Willenskraft, einmal behauptet, behauptet sich fort und wächst. Ist ein Mensch vorzugsweise mit der guten Willenskraft ausgestattet, so wirkt er mittelst der Gemeinschaft auf Andre dergestalt ein, dafs auch in diesen dieses Uebergewicht des guten Willens sich fester stellt, als vorher. So wirken Propheten, Helden, Religionsstifter: sie sind der Quell-

punkt, aus welchen sich ein guter Geist über die Menschen verbreitet. Sie werden als Gottbegeisterte angesehen, und ihr Geist als eine Einfleischung oder Ausgiefsung des göttlichen Geistes. Für einen solchen göttlich-menschlichen Geist gibt es nun allerdings Gegensatz und Kampf, den es für den unmittelbaren Geist Gottes nicht gibt, und auf ihn ist die Uebertragung der menschlichen Ansicht sehr natürlich, weil zwar das Wesen desselben göttlich, aber seine Erscheinung menschlich ist.

Man wird in dieser Lehre vom Geiste Gottes, als dem Alles erfüllenden und Alles durchdringenden, Pantheismus finden, und man hat Recht; nur dafs dieser Pantheismus ächt christlich ist. Die Dreieinigkeitslehre enthält die Elemente aller verschiedenen Gotteslehren in ihrem richtigen Verhältnifs: so wie der Pantheismus in der Idee des Geistes seine Stelle gefunden, so gehört die des Sohnes dem Anthropomorphismus, der bei den Heiden in Polytheismus ausgeartet war, und die Idee des Vaters enthält den reinsten höchsten Monotheismus. Der unächte Pantheismus setzt Gott und Welt als identisch, und denkt Gott als die allgemeine Substanz, zusammengesetzt aus allen endlichen Substanzen. Nach der Lehre vom Geiste aber wird Gott blofs als absoluter Grund des Wesens der Dinge, als Urquell aller Kraft des Lebens, gedacht, so dafs die Natur noch verschieden ist von ihrem Urgrund. Der falsche Pantheismus hebt übrigens die Schranken der Endlichkeit auf, und vernichtet den Unterschied zwischen dem Unbedingten und Bedingten, dem Zeitlichen und

Ewigen; in obiger Lehre ist aber gerade dieser Unterschied festgestellt, indem wir die Wirksamkeit des Geistes, insofern wir ihn rein göttlich denken, nur auf das unbedingte und ewige Sein beziehen.

Wir gehen nun fort zu der Betrachtung des Verhältnisses, in welchem Gott, nach der Idee des Sohnes oder der zweiten Person, zu dem menschlichen Handeln zu denken ist. Im Sohne denken wir Gott als den Weltregierer, oder als die Einheit der Welt, in welcher alles Mannichfaltige, was der Geist wirkt, sich in ein Weltganzes zusammenfügt. Wir sahen, wie der Mensch in seinem sittlichen Handeln dem Zufall unterworfen, oder von einer höheren Gewalt, die wir einstweilen Schicksal nannten, abhängig ist. Nach christlicher Ansicht denken wir uns dieses Schicksal nicht, wie die Heiden, blind und kalt, sondern als höchste Weisheit und Liebe, was wir mit dem Namen Vorsehung bezeichnen. Als Plan und Zweck legen wir der göttlichen Vorsehung unter, was uns selbst Plan und Zweck des Lebens ist, nur in höchster Vollendung. So wie die Weltgeschichte nichts als Sittengeschichte ist, so erscheint uns auch der göttliche Weltplan sittlich, nämlich als Erlösungsplan. Da nun im sittlichen Leben des Menschen, weil es mittelbar ist, Zwiespalt und Gegensatz ist, indem es nichts als ein Kampf des Guten und Bösen oder ein Streben nach herzustellender Einheit ist: so geht dieser Zwiespalt auch in den göttlichen Weltplan über. Gott hat die Entstehung der Sünde gewollt, und er gibt den einen Theil der Menschen der Herrschaft der Sünde Preis, während er den andern an der

Erlösung Theil nehmen läfst. Aber wir haben schon gezeigt, dafs wir das göttliche Walten nicht blofs auf den Zwiespalt, sondern zugleich mit auf die Aufhebung desselben beziehen müssen, welches beides für Gott in einem und demselben Akt vereinigt ist, so dafs also das Böse nicht als solches sein Werk ist, sondern nur als Vermittelung des Guten. Selbst die Vermittelung als solche ist nur menschlich und Gott fremd, welcher immer nur unmittelbar und im Ganzen wirkt.

Das sittliche Leben besteht in der Ausbildung und Herrschaft des Verstandes. Jeder glückliche Fortschritt auf der Bahn zu diesem Ziele ist, natürlich betrachtet, ein glücklicher Zufall für den Menschen, religiös betrachtet aber ein Werk der göttlichen Gnade, weil wir dasjenige, was uns heilsam ist, der göttlichen Liebe, und da es nicht von uns selbst errungen ist, einer freien Liebe, die wir unter Gnade verstehen, zuschreiben müssen. Da der Verstand in der Einheit lebt und die Einheit sucht; so werden die Fortschritte in seiner Ausbildung selbst menschlicher Weise sich zu einer Einheit zusammenreihen, deren innerster Grund in Gott zu setzen ist. Geschieht es nun, dafs dem Menschengeschlecht die höchste Einheit erscheint, so kann dies nicht anders als durch eine besondere Thätigkeit Gottes geschehen; der göttliche Verstand (Logos) erscheint dann in Menschengestalt. So wie durch diesen Schritt das mittelbare Leben des Menschen mit dem unmittelbaren in Einklang gesetzt ist, so ist nun auch die Menschheit mit der Gottheit versöhnt und vereinigt; das vollendete menschliche

Werk der Sittenbildung im mittelbaren Leben wird als eine neue göttliche Schöpfung angesehen. Aber eben dadurch wird auch die göttliche und menschliche Thätigkeit desto leichter in einander verschlungen gedacht. Dieser mittelbare geschichtliche Gott steht, wie die Menschheit selbst, im Kampfe mit dem Bösen; er hat den Sieg errungen und die Erlösung vollendet für die, welche an ihn glauben, aber denen, die nicht an ihn glauben, ist er ein strenger Richter. Da nun der Glaube an ihn bedingt ist durch ein menschliches Wort, das verkündigt und vernommen werden mufs, ehe man im Glauben das ewige Wort darin erkennen kann, und dadurch das Erlösungswerk in irdische Schranken eingeschlossen ist: so ist es natürlich nothwendig, dafs ein Theil des Menschengeschlechts bis jetzt noch nicht hat zu der Erlösung kommen können. Und da das Verständnifs dieses Wortes bedingt ist durch eine gewisse Empfänglichkeit, welche nach Mafsgabe der Bildung verschieden ist, und die menschliche Bildung nothwendig Stufenunterschiede hat: so mufs auch innerhalb der äufsern Grenzen des verkündigten Wortes ein Theil der Menschen ungläubig bleiben. Diese versagende und verneinende Thätigkeit schreiben wir nun auch der göttlichen Weisheit zu, was aber nur dann richtig ist, wenn wir die ertheilende bejahende zugleich dazu denken, und beide in der erlösenden Thätigkeit vereinigt denken. Denn der Zwiespalt und Gegensatz als solcher gehört Gott nicht an, sondern nur dem Menschen, der auch allein die Schuld davon trägt. Wären die Menschen nicht durch

ihren ursprünglichen sündhaften Hang zum Unglauben geneigt, wären sie nicht von Natur träg und schlaff: so würde die Verbreitung des Evangeliums glücklicher von Statten gehen, und innerhalb der christlichen Kirche selbst nicht der Unglaube noch herrschen. Die Idee dieses mittelbaren geschichtlichen Gottes, des Erlösers, des Logos, trifft zusammen mit jener des mittelbaren geschichtlichen Geistes: der heilige Geist der Christen ist von Christo gesendet; mit der Offenbarung der göttlichen Erkenntnifs ist auch eine neue höhere Kraft über die Menschen ausgegossen worden; dafs das Göttliche aber hier nicht absolut zu denken sei, erhellt schon daraus, dafs in Christo sich die göttliche Natur mit der menschlichen verbunden hat, so dafs zwar das Göttliche in ihm absolut, rein und vollkommen war in Beziehung auf die Gottheit, in Beziehung aber auf die Menschheit, oder insofern sie sich in ihm offenbart hat, mit dem Menschlichen gepaart, also in einem gewissen Sinne nicht absolut oder relativ.

Diese Vermenschlichung des Göttlichen, diese Theilnahme Gottes an der menschlichen Natur, ist durchaus nothwendig für die Fassungskraft der Menschen. Nur auf diese Weise hat sich geschichtlich der Glaube an Gott bewährt und gebildet; die Götter mufsten zu den Menschen herabsteigen, wenn sich diese zu ihnen erheben sollten. Nur wir durch die verständige Schulbildung überverfeinerten und überbildeten Europäer der neuesten Zeit überheben uns dieser nothwendigen Schranken. Mit den Begriffen, die wir nur durch die geschichtliche Bildung erlangt ha-

ben, wollen wir die Bande lösen, die uns an Gott knüpfen. Mit dem Begriff des Absoluten, der doch immer dem Leben fremd bleibt, vernichten wir den lebendigen Glauben an die Erscheinung des Göttlichen im Menschlichen, zerstören die kirchliche Gemeinschaft, die sich nur auf diesen Glauben gründet, und treten hinaus in die kalte todte Leere der Allgemeinheit. Wir nennen diese Ansicht und Richtung Rationalismus, und diesem schnurstraks entgegengesetzt ist die Augustinische Lehre von der Gnade und Vorherbestimmung. Freilich ist diese einseitig, und es gibt einen wahren Rationalismus, welcher das Allgemeine sucht, ohne das Besondere aufzuheben, und in dessen Geiste glauben wir zu verfahren, wenn wir die Kirchenlehre durch allgemeine Begriffe aufhellen und berichtigen.

Die Bedingtheit und Relativität der Gottheit, insofern sie den Menschen sich offenbart und unter ihnen wirkt, ist auch in der christlichen Dreieinigkeitslehre, welche den Rationalisten so anstöfsig ist, anerkannt. Das absolute höchste Sein kommt allein dem Vater zu, dem Sohne hingegen und dem Geiste, insofern sie verschiedene Personen sind, ein relatives Sein. Der Vater zeuget den Sohn, welcher die Welt schafft, regiert und sich in ihr offenbart; er haucht den Geist, welcher in der Natur wirkt: hierin ist ein Verhältnifs Gottes nach aufsen, sein Verhältnifs zur Welt und Natur, angedeutet, welches zwar die Absolutheit des göttlichen Wesens nicht aufhebt, denn alle drei sind eins, aber doch für die menschliche Fassungskraft eine Relativität zuläfst. Man

kann sagen, der Sohn sei die absolutgedachte Welt und deren Geschichte, der Geist die absolutgedachte Natur und deren Leben und Wirken, so wie auch dieser als Lebenshauch, jener als Weisheit und Gerechtigkeit, gedacht wird. Insofern nun das Endliche der Welt und Natur zum Absoluten gesteigert wird, denken wir die relativen Personen selbst als absolut oder theilhaftig des göttlichen Wesens; insofern aber der Unterschied des Endlichen und Ueberschwenglichen nicht aufgehoben werden kann, weil dadurch Gott und Welt identisch gesetzt würde, bleibt in der Gottheit eine Relativität zurück, welche das Personen-Verhältnifs bestimmt. Kraft dieser Relativität nehmen nun auch die zweite und dritte Person an dem Zwiespalt des Guten und Bösen Theil; nicht aber Kraft ihrer Absolutheit, welche von diesem Zwiespalt unberührt bleibt. Die reine göttliche Absolutheit denken wir in dem Vater, der in seiner unendlichen heiligen Liebe hoch über der Welt thront, welcher von keinem Unfrieden und Zorn weifs, und selbst allselig die Welt in Seligkeit verschlungen an seinem Busen trägt. Der Vater richtet niemanden, sondern alles Gericht hat er dem Sohne gegeben (Joh. 5, 22.). Im Gedanken der Andacht an ihn verläfst uns jeder Gedanke an das Böse.

So hätten wir also auf unsere Weise die von Schleiermacher S. 96 f. angedeutete Aufgabe gelöst, zu zeigen, dafs in Beziehung auf Gott das Böse gar nicht sei, und zwar in Uebereinstimmung mit der Lehre der Schrift, dafs ohne Gesetz keine Sünde sei. Das Böse ist nur in Bezie-

hung auf das Streben des Menschen, das unmittelbare Gesetz der Natur mittelbar zu fassen und auszuüben, im Makrokosmos ein Mikrokosmos sein zu wollen. Es bleibt uns nur noch übrig, uns gegen die Misdeutung zu verwahren, daß diese Lehre den Unterschied des Guten und Bösen aufhebe, die Sittlichkeit untergrabe, und somit unchristlich sei. Wir haben den Unterschied des Guten und Bösen einmal aufgehoben für das unmittelbare Leben, was wohl nicht gemißdeutet werden kann; dann für das mittelbare oder verständig reflectirte Leben, insofern dasselbe in seiner vollendeten Entwickelung gedacht, dessen Anfangs- und Endpunkt zusammengefaßt und es so angesehen wird, wie es für Gott allein sein kann, welcher nur Vollendetes erkennt und schafft. Für den Menschen bleibt das Böse so lange, als er die verlorne Einheit nicht wiedergewonnen hat in der Erkenntniß und in der That. Sein Streben ist aber darauf gerichtet, sie wiederzugewinnen, d. h. das Böse für sich selbst eben so aufzuheben, wie es für Gott nicht ist. Die höchste Ansicht der Sittlichkeit ist die als einer Vergottung der Menschheit, um diesen schönen Ausdruck der deutschen Theologie zu gebrauchen, worunter wir aber nicht ein mystisches unmittelbares Hineinstürzen in das All, sondern ein mittelbares, durch Erkenntniß und That zu bewerkstelligendes Eingehen in die göttliche Einheit und Seligkeit, verstehen. Diesem Streben nach Vernichtung des Bösen liegt nothwendig der Glaube zum Grunde, daß es absolut gedacht gar nicht sei; denn die relative Möglichkeit, vom Bösen frei zu werden,

setzt eine absolute Nothwendigkeit, mithin das Nichtsein des Bösen voraus. Nun aber kann der Mensch durch Werke nicht vom Bösen frei werden, weil diese immer endlich sind, und einen Antheil des Bösen an sich tragen, sondern allein durch den Glauben kann er gerechtfertigt werden, denn der Glaube erhebt ihn über alles Endliche hinüber in das ewige Sein, in welchem kein Böses ist. Dafs Gott die sündigen Menschen rechtfertigt, wäre nicht denkbar, wenn das Böse für ihn wirklich wäre. Unsre Ansicht ist also ächt christlich. Nun aber sage man nicht, dafs diese Lehre die Sünder bestärke und die Trägen beruhige, weil sie denken dürfen, das Böse sei nicht für Gott, und darum werde er es auch nicht strafeu. Gestraft wird das Böse an dem Ungerechtfertigten durch das Gefühl der Unseligkeit, das er in sich trägt; und dieses Gefühl, wenn es recht in ihm erwacht ist, treibt ihn hin zum Glauben, in welchem er die Gnade Gottes erfafst, und gerechtfertigt und selig wird. Die Lehre von der Rechtfertigung kann freilich gemifsdeutet werden, so wie auch unsre philosophische Deduction derselben. Aber für diejenigen, welche nur Beschönigung ihrer Sünde suchen, gibt es keine Lehre der Wahrheit, die nicht könnte gemifsbraucht werden. Anstofs zu geben ist unvermeidlich, Christus hat selbst Anstofs gegeben, und es geschah darum, damit vieler Herzen Gesinnungen offenbar würden. Auch die Lehre von der vollkommenen Genugthuung Christi schliefst die Idee ein, dafs das Böse für Gott nicht sei. Christus, als Gottmensch

und sündloser Mensch, ist die wirkliche Erscheinung der göttlichen Vollkommenheit in der Endlichkeit oder der wiederhergestellten Einheit im Menschen; obschon wir nun ihm nicht vollkommen gleich werden können, so nehmen wir doch an seiner Vollkommenheit im Glauben Theil, so dafs uns dieselbe gleichsam zugerechnet oder zu eigen gemacht wird. Dieser Glaube beruhigt, indem er vom Gefühl der Sünde erledigt, aber er macht nicht träg und frech, denn für denjenigen, der also gesinnt ist, erweist sich Christus als strafender Richter, nicht weil er einen solchen nicht eben auch, wie Alle, selig machen möchte, sondern weil derselbe sich selbst unselig macht durch seinen Unglauben.

Nun wollen wir diese unsre Ansicht mit der Lehre von der Erwählung vergleichen, wie sie von der lutherischen und reformirten Kirche gefafst wird.

Die lutherischen Theologen unterscheiden in Beziehung auf die Prädestination im göttlichen Willen, eine *voluntas antecedens* und *voluntas consequens*, welchen Unterschied die Reformirten nicht anerkennen und Schl. S. 62. bestreitet. Dafs derselbe aber richtig sei, erhellt aus dem, was wir über den Unterschied des Absoluten und Relativen in der Gottheit oder des verborgenen höchsten Gottes und des offenbaren Gottes bemerkt haben. Die *v. antecedens* gehört dem verborgenen, die *v. consequens* dem offenbaren Gott. Sowahr freilich das göttliche Wesen eins ist, sowahr ist auch der göttliche Wille eins; uns aber ist er nur zwiefach denkbar, einmal absolut, dann

relativ. Jener Unterschied hat also nicht für Gott selbst Statt, sondern nur für die menschliche Ansicht. Die Reformirten tragen unrichtig die göttliche Absolutheit in die endliche Verhältnifsmässigkeit hinein. Die *v. antecedens* fassen nun die L. richtig als *benevolentia universalis*, vermöge deren Gott alle Menschen durch Christum selig machen will; die R. aber wollen nur von einem *decretum absolutum* oder *particulare* wissen, d. h. sie treten gleich Anfangs auf den Standpunkt der endlichen Relativität, von welchem aus der Zwiespalt des Guten und Bösen erscheint. Indem die L. freilich in die *benevolentia universalis* schon die Beziehung auf Christum setzen, scheinen sie aus dem Gebiet des verborgenen Gottes schon in das des offenbaren Gottes geschritten zu sein, wo die Relativität und der Zwiespalt beginnt. Aber es gibt einen Punkt, wo beide Gebiete gleichsam aneinander grenzen, und auf diesem Punkt stehen jetzt noch die L. Der Vater sendet den Sohn zur Erlösung der Welt, der Sohn ist das Ebenbild des Vaters und gleiches Wesens mit ihm: so wenig es nun im göttlichen Wesen den Zwiespalt des Guten und Bösen gibt, so wenig kann auch das Erlösungsgeschäft, insofern es ein Akt des absoluten göttlichen Wesens ist, diesen Zwiespalt in sich tragen; sondern er geht nur insofern in dasselbe ein, als es ein Akt der relativen Gottheit, der zweiten Person ist. Jetzt aber betrachten wir diese noch, insofern sie vom göttlichen Wesen gleichsam ausgeht oder vom Vater gesendet wird; und insofern setzen wir auch die überschwengliche, Alles umfassende Liebe des Vaters

in den Sohn, und denken den Zweck seines Erlösungsgeschäfts ganz allgemein. Schleiermacher will nur die Kraft der Erlösung in Christo allgemein gedacht wissen; aber Kraft und Zweck ist im Absoluten eins. Es ist wahr, die Sendung Christi als Erlöser setzt den Zwiespalt des Guten und Bösen oder den Sündenfall schon voraus, und so kann es auch scheinen, dafs der Rathschlufs des Vaters, ihn zu senden, denselben auch voraussetzen müsse; aber es scheint nur so. Im Akt der Erlösung liegt die Wiederherstellung der verlornen Einheit; der eine Bestandtheil aber, das Verlorensein derselben gehört nicht dem Absoluten an, sondern der endlichen Relativität; nur die Einheit absolut gedacht dürfen wir auf das Absolute beziehen. Erste und zweite Schöpfung sind im Absoluten eins, in welchem es kein Früher und Später gibt. So wenig es nun in jener einen Zwiespalt gibt, so wenig auch in dieser.

Wenn nun die L. fortgehen zur *v. consequens* oder zur Ausführung des allgemeinen göttlichen Rathschlusses, so treten sie ganz auf das Gebiet des offenbaren Gottes, auf welchem der Zwiespalt beginnt, und wo es bedingte göttliche Rathschlüsse gibt, nicht insofern sie göttlich sind, sondern insofern sie menschlich gedacht werden, wo sich göttliches und menschliches Handeln dergestalt begegnet, dafs der Mensch es nicht genau sondern kann, wo die endlich sittliche Ansicht der Geschichte mit der absolut religiösen zusammenläuft. Diese Bedingtheit der göttlichen Rathschlüsse ist es nun, was in dem beiderseitigen Lehrbegriff streitig ist. Beide, L. und R., erkennen den Zwie-

spalt auf diesem Gebiet an, und es ist darüber kein Streit, ob es Erwählte und Verworfene gebe, sondern nur inwiefern dieser Unterschied im göttlichen Willen gegründet sei. Die R. nehmen fälschlich auch hier noch einen absoluten Willen Gottes an, und lassen den Unterschied der Erwählten und Verworfenen absolut bestimmt sein. Calvin sagt: *Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus. Institutt. rel. christ. L. III. c.* 21. §. 5. Hier müssen wir den Ausdruck *creari* rügen, in welchem der Fehler der Ansicht angedeutet ist. Die Schöpfung bezieht sich lediglich auf das absolute Sein der Dinge, in welchem alles vollkommen ist. Calvin sagt selbst: *Nefas esse adscribi bono Deo ullius mali creationem. Institutt. L. I. c.* 14. §. 3. Wie kann er nun dort sagen, Gott habe Einige zur Verdammnifs geschaffen? Dann hätte er Böses geschaffen, und seine Schöpfung wäre unvollkommen. Calvin ist auch darin inconsequent, dafs er den Sündenfall, den jene Scheidung der Seligen und Verdammten voraussetzt, zwar von Gott geordnet sein läfst, aber doch den Menschen als Schuld anrechnet. *Institutt. L. III. c.* 23. §. 7. 8. War dieser Akt von Gott absolut bestimmt, so verschwindet ja dabei alle menschliche Thätigkeit und Zurechnung. Die L. thun besser, dafs sie bei der Lehre von der Prädestination den Sündenfall

fall stillschweigend voraussetzen, sich stützend auf die sinnbildliche Lehre von der Schrift, dafs derselbe später als die Schöpfung und durch die Schuld des Menschen geschehen sei. Inwiefern wir denselben als ein Werk Gottes ansehen können, haben wir schon gezeigt. Wir müssen ihn nämlich zugleich mit dem Akt der Erlösung Gott beilegen, und den dazwischen liegenden Zeitunterschied der menschlichen Thätigkeit und Ansicht anheimgeben, in welchem zugleich die dem Menschen zufallende Schuld und Strafe ihren Grund hat. Sündenfall und Erlösung sind dieselben Gegensätze im Grofsen, welche Verwerfung und Erwählung im Kleinen sind: jene gehören der Weltgeschichte, diese der Kirchengeschichte an. Von beiden kann in Beziehung auf Gott nur insofern die Rede sein, als wir ihn relativ betrachten, und seine Thätigkeit verflochten in die zeitlich menschliche Entwickelung der Geschichte erscheint. Treten wir nun auf den Standpunkt, von wo wir den im Erlösungswerk selbst bestehenden Gegensatz der Erwählung und Verwerfung ins Auge fassen, so ist die Voraussetzung nicht zu vergessen, dafs der Mensch durch seine Schuld der Herrschaft der Sünde unterworfen ist, worin auch beide, L. und R., der Hauptsache nach einig sind. Diese Voraussetzung ist die eine Bedingung, unter welcher der göttliche Rathschlufs der Erwählung und Verwerfung zu denken ist, wohlgemerkt, insofern wir auf dem Gebiet des Relativen stehen. Die andre Bedingung, welche nicht aus der menschlichen Thätigkeit hervorgeht, sondern in dem, freilich von uns blofs geschichtlich gefafsten Welt-

plan Gottes liegt, ist die christliche Vermittelung, was die dogmatische Sprache *in Christo ordinatum esse* nennt. Für uns endliche Menschen ist der ewige Zweck der Seligkeit an das Mittel des Glaubens an Christum geknüpft, so daſs beide Zweck und Mittel absolut eins sind, jedoch nicht schlechthin absolut, sondern relativ absolut, so wie Christus zwar absoluter Gott ist, aber doch zugleich an der Endlichkeit der menschlichen Natur Theil nimmt, mit andern Worten: in der christlichen Offenbarung und Erlösung ist uns die ewige Wahrheit und Seligkeit erschienen. (Nach meinem Sprachgebrauch würde ich sagen: vermöge der Ahnung finden wir in Christo die ewigen Zwekke zeitlich realisirt, wie wir sie im reinen Glauben von aller Zeitbedingung frei oder absolut erkennen können.) Mit dieser doppelten Bedingtheit, welche die R. doch immer anerkennen müssen, ist ihr *decretum absolutum* schon über den Haufen geworfen. Doch sehen wir nun im Einzelnen nach.

Die Erwählung geschieht nach der beiderseitigen Lehre durch die freie Gnade Gottes, so daſs durchaus alle menschliche Causalität ausgeschlossen ist, und insofern geschieht sie durch einen absoluten Rathschluſs. Auch nicht einmal der Glaube ist als Ursache der Erwählung zu denken; denn die Ursache dieses Glaubens ist selber Gott, der ihn durch seinen Geist im Herzen wirkt, und der uns als Weltregierer in die Lage gebracht hat, den Ruf der Gnade zu vernehmen. Hier sind die Lutheraner unklar und schwankend, indem sie zwar zugeben, daſs Gott nicht *ex praevisa fide*

erwähle, aber doch sagen, Gott erwähle diejenigen, von welchen er vorhergesehen, dafs sie an Christum glauben würden, und die sonderbare Formel brauchen: *intuitum fidei decretum electionis ingredi* *). Sie wollen vielleicht damit sagen, dafs nur dann die Erwählung geschehen sei, wenn der Glaube gewirkt sei, und damit jene Bedingung des *ordinatum esse* geltend machen; oder sie wollen die sittliche Ansicht, nach welcher der Mensch nach dem Glauben streben und ringen mufs, mit der religiösen, nach welcher derselbe Gottes Werk ist, verbinden, damit der Mensch sich nicht träg auf Gott verlasse; aber immer bleibt diese Formel unhaltbar, und glücklicher Weise bindet uns daran nicht einmal das Ansehen der Concordienformel. Den Unterschied des Vorhersehens und Vorherversehens müssen wir aufgeben, und was Calvin und nach ihm Schl. dagegen sagen, ist vollkommen richtig. Sonach ist der Rathschlufs der Erwählung allerdings absolut; aber nicht ist er es, insofern er durch Christum vermittelt ist, und sich auf die in der Zeit geschehene christliche Erlösung bezieht. Es ist damit nicht ein absolutes Sein bestimmt, sondern nur eine Beziehung des Endlichen auf das Absolute; es ist dadurch bestimmt, wie sich der endliche Mensch zum ewigen Sein verhält, dafs nämlich in seinem zeitlich mittelbaren Leben die Einheit der Seligkeit hergestellt ist.

Die Verwerfung machen die L. ganz bestimmt von dem vorhergesehenen Unglauben abhängig,

*) *Joh. Gerh, Loci theol. L. VIII. c. 9. §. 176.*

die R. nehmen aber auch hier einen unbedingten Rathschluſs an. Jene haben Unrecht in der Annahme des Vorhersehens, aber nicht darin, daſs sie den Unglauben als Ursache der Verwerfung ansehen. Wenn nicht der Hang zum Unglauben im Menschen wäre, so könnte ihn keine Macht des Schicksals dazu bringen; wenn er sich nicht selbst in den Zwiespalt gesetzt hätte, so könnte es ihm nicht widerfahren, daſs er auf die Seite des Bösen zu stehen käme. Es ist wahr, daſs ihm dieses geschieht, kommt daher, daſs ihm der göttliche Geist nicht das Herz geöffnet hat. Aber daſs der allgegenwärtige, alles erfüllende Geist im Leben der Menschen, wie es nach dem Fall besteht, nur im Gegensatze wirksam ist, und hier Gutes, dort Böses wirkt, ist lediglich durch den Fall des Menschen oder die Störung seines innern Gleichgewichts bestimmt. Diesen Gegensatz können wir nicht auf den göttlichen Geist als solchen beziehen, sondern nur auf dessen endliche Erscheinung oder Einfleischung. Mithin liegt der Grund der Verwerfung nicht in Gott, sondern im Menschen, und der Rathschluſs über dieselbe ist bedingt. Wenn sich die L. richtig ausdrücken wollen, so müssen sie sagen: Gott verwirft die Ungläubigen wegen ihres Unglaubens, zu welchem sie vermöge ihrer ursprünglichen Sündhaftigkeit und der daraus hervorgehenden Nothwendigkeit eines Gegensatzes zwischen Glauben und Unglauben durch den Gang der Geschichte geführt werden.

Alle in dieser Ansicht liegende Härte verschwindet, wenn wir uns besinnen, wie und wann wir im Leben, auſser dem dogmatischen System,

sowohl eine Erwählung als eine Verwerfung behaupten. Wenn wir uns selbst und unsre Glaubensgenossen im Lichte des Evangeliums erblikken, und uns im Glauben an Christum selig fühlen: so stärken wir uns und demüthigen uns zugleich durch die Anerkennung, daſs uns diese Seligkeit durch Gottes allmächtigen unabänderlichen Willen zugetheilt ist, jedoch allein aus freier Gnade. Dieses Urtheil ist lediglich subjectiv; denn nur ich in mir selbst kann fühlen, daſs ich selig bin, und von den Andern urtheile ich dasselbe nur vergleichungsweise. Der Gegensatz, daſs ich diejenigen, die mir und den andern Gläubigen als Feinde oder Gleichgültige gegenüberstehen, als verworfen ansehe, weil sie an meinem Glauben nicht Theil nehmen, ist ebenfalls bloſs subjectiv, und an meine Ansicht und die Richtung meines Strebens gebunden. Ich kann die Feinde meines Glaubens darum nicht hassen, sondern bedaure sie, in welchem Bedauern die Anerkennung ihrer Menschenwürde liegt, und wodurch das Urtheil einer unbedingten Verwerfung ausgeschlossen ist; und ich beruhige mich darüber mit der Anerkennung einer unvermeidlichen Nothwendigkeit, welche in der göttlichen Allmacht und Weisheit gegründet ist. Indem ich aber auf die göttliche Weisheit zurückgehe, nehme ich auch an, daſs aus dem, was ich als böse erkenne, etwas Gutes hervorgehen werde, und spreche also Gott von der Hervorbringung des Bösen los.

Ist es wahr, daſs bei der Verwerfung schon der Unglaube vorausgesetzt wird, so ist die Ansicht richtig, nach welcher sowohl L. als R. dar-

in einen Akt der Strafgerechtigkeit Gottes erkennen; dafs unter den Christen ein Theil nicht glaubt oder heuchelt, hat immer seinen Grund in einer vorhergehenden Sünde, in Fehlern der Erziehung, bösem Beispiel u. dgl.; und dafs das Evangelium noch nicht allgemein verbreitet ist, liegt an der Trägheit der Christen und der Unempfänglichkeit der Nichtchristen; zuletzt aber ist die Erbsünde der Grund von allem. Indem nun der Unglaube die Unseligkeit mit sich führt, so ist derselbe die gerechte Strafe der Sünde. Ein genaues Abmessen der Strafe im Verhältnifs der Sünde können wir nicht verlangen, da uns der Maafsstab fehlt; und dafs bei gleicher Schuld der eine milder als der andre gestraft wird, haben wir der Gnade Gottes beizumessen. Auch dürfen wir uns nicht scheuen, ein Forterben der Sünde und Strafe und überhaupt eine Gemeinschaft derselben anzunehmen: leidet jemand durch fremde Schuld, so können wir ihn beklagen, aber nicht ganz entschuldigen, weil er immer doch die Fähigkeit, an der Sünde Theil zu nehmen, in sich trägt. Wird z. B. ein Kind durch einen ungläubigen Vater zum Unglauben erzogen, so ist dabei doch das seine Schuld, dafs es des Unglaubens fähig ist. Immer fällt die Schuld auf die Menschheit im Ganzen zurück, und wenn alle Welt ungerecht ist, so bleibt Gott allein gerecht. Gegen diese Ansicht wende man uns nicht dasjenige ein, was in der psychologischen Zurechnungslehre gilt, dafs nur die freie That die Schuld begründet; denn hier stehen wir nicht auf dem Gebiet der Sittlichkeit, wo die Freiheit des Menschen waltet, sondern auf

dem Standpunkt der religiösen Ansicht, nach welcher das sittliche Leben im Grofsen und in Abhängigkeit vom Schicksal betrachtet wird. Man sage auch nicht, dafs dies die Wiederholung der alttestamentlichen Lehre von den Strafen der Sünde bis ins dritte und vierte Glied sei. So wie schon nach dieser die Gnade überwiegend und bis ins tausendste Glied fortwirkend gedacht wurde, so lehrt uns das Evangelium, dafs für den Gläubigen alle Sünde und deren Folgen getilgt seien; wer aber freilich nicht glaubt, der steht noch unter dem Gesetz und dem Zorne des Richters, und es ist seine Schuld, wenn er die Herschaft der Sünde fortsetzt und verbreitet.

Auf diese Weise glauben wir die beiden Klippen des Pelagianismus und Manichäismus glücklich vermieden zu haben, vor welchen Schl. mit Recht immer so sehr warnt. Wir erkennen an, dafs das Erregtwerden zum Glauben allein von der Wirkung des göttlichen Geistes abhängt, und sprechen dem Menschen alle selbständige Theilnahme und alles Verdienst ab, mithin haben wir mit Pelagius nichts gemein. Wenn wir aber das Nichterregtwerden zwar auch von der Wirksamkeit des göttlichen Geistes abhängig machen, jedoch diesen Mangel oder Gegensatz dem Menschen als Schuld beimessen, und eine von Gott unabhängige freie Urthat des Menschen annehmen, wodurch diese getheilte und entgegengesetzte Wirksamkeit des Geistes begründet sei: so wird man dieses nicht Manichäismus nennen können, weil wir diese Unabhängigkeit des Menschen in der Sünde nur modalisch fassen, und die absolute

Realität der Sünde leugnen. Sie ist nur für den Menschen real, so lange er nicht den Glauben hat, und im Zwiespalt mit sich selbst und mit Gott lebt.

Mit Schl. treffen wir in der Ansicht überein, nach welcher die Erwählung und Verwerfung bloſs für die Geschichte Bedeutung hat, und wir unterscheiden uns von ihm bloſs darin, daſs wir gleich anfangs über das geschichtliche (mittelbare) Leben ein unmittelbares, und dadurch auch ein unmittelbares Verhältniſs zu Gott setzen, in Beziehung auf welches das Böse nicht ist, oder daſs wir den Satz recht herausgehoben haben, daſs Gott die Welt und den Menschen gut erschaffen hat. Aber Schl. trifft wieder mit uns zusammen in der Verwerfung der Lehre von der ewigen Verdammniſs, welche sich auf keine Weise halten läſst, sobald man den Begriff Ewig streng absolut faſst. Was ewig verdammt wäre, müſste auch schon verdammt erschaffen sein, denn die Ewigkeit hat keinen Anfang. Jedoch sind wir keinesweges der Meinung, diese Lehre, welche den Schluſsstein der ganzen christlichen Heilslehre macht, niederzureiſsen; nur richtig deuten wollen wir sie. Sie ist aus dem Standpunkt des sittlich religiösen Strebens, wie es in Christo sein Ziel gefunden, zu betrachten, hat also eine geschichtliche Bedeutung, in welcher sie auch Jesus vorgetragen; in dieser Bedeutung aber bezeichnet sie nichts als den relativen Sieg des Reiches Gottes, die Scheidung des Guten und Bösen, des Lebens und Todes. Zunächst ist diese Ansicht nach auſsen gewendet, und die Massen-Sonderung be-

zieht sich auf die Kirche und das, was aufser der Kirche ist. In der Kirche ist Leben und Seligkeit, aufser derselben Tod und Verdammnifs. Dann aber kann diese Sonderung auch in die Kirche selbst gesetzt werden, wo sich die wahren Gläubigen wieder scheiden von den Ungläubigen und Heuchlern. In der ersten Beziehung ist Leben und Tod, Seligkeit und Verdammnifs mehr äufserlich vom sittlichen Leben im Grofsen, als innerlich zu verstehen. Das Volk der Juden z. B. hat sich durch seinen Unglauben dem geschichtlichen Tode preisgegeben, es lebt als Leiche ein unseliges Leben fort. In der zweiten Beziehung läfst sich die Ansicht im Grofsen auch fassen, wornach man ganze Geschlechter und Völker, die im Unglauben oder Scheinglauben leben, der Unseligkeit preisgegeben denkt; aber hier drängt sich doch mehr die innerliche Ansicht auf, wornach ein Urtheil über den Seelenzustand der Ungläubigen und, weil die Seele unsterblich ist, auch über ihr ewiges Sein gefällt wird. Wenn wir uns nun an den Unterschied des unmittelbaren und mittelbaren Lebens, des Seins als Makrokosmos und als Mikrokosmos erinnern: so ist klar, dafs die Verdammnifs durch den Unglauben sich nur auf das mittelbare Leben als Mikrokosmos beziehen lafst. Der Ungläubige hat die Einheit, wodurch er ein Mikrokosmos, ein bewufster Theil des Weltganzen geworden wäre, nicht gefunden; als Mikrokosmos, als sittliche Person (um Schleiermachers Ausdruck zu brauchen) geht er unter, und hiernach bestände die Verdammnifs in der Vernichtung des persönlichen Lebens, welche Idee

in der apokryphischen Lehre, daſs nur die Guten, nicht die Bösen auferstehen, angedeutet ist. Die christliche Ansicht aber, nach welcher die Unseligkeit über den Tod hinaus dauert, ist vielleicht weniger streng metaphysisch, dafür aber desto mehr das sittliche Gefühl ansprechend. So wahr es ist, daſs wir uns im Glauben selig und in das harmonische Leben der ewigen Gotteswelt verschmolzen fühlen, und sowahr dieses Gefühl ewig unverlierbar ist, sowahr ist auch das entgegengesetzte Gefühl, in welchem wir vor der Vorstellung eines Lebens ohne diese Seligkeit zurückschaudern, und worin wir einen Abgrund des Verderbens und der Qual erblicken. Das Prädicat ewig, welches der Verdammniſs beigelegt wird, rechtfertigt sich dadurch, daſs der mittelbare Zustand bewuſster, sich selbst bestimmender Persönlichkeit die ewige Realität, wenn auch nur auf relative Weise, in sich schlieſst, und daſs wir das Ewige nur mittels des persönlichen Bewuſstseins denken, und uns niemals ganz von der Relativität desselben losmachen können. Als Schreckbild für das Gefühl muſs daher die Lehre von der ewigen Verdammniſs stehen bleiben, sie muſs aber gemildert werden durch die Anerkennung der unerforschlichen überschwenglichen Weisheit und Gnade Gottes und den höchsten Gedanken eines triumphirenden Reiches Gottes, in welchem Alles, was ist, in Seligkeit verschlungen ist, welcher Gedanke nicht etwa ketzerisch-origenistisch, sondern biblisch ist, indem der Apostel Paulus als das Letzte der Erlösung einen Zustand der Dinge ansieht, in welchem alle Feinde unter Chri-

sti Füſse gelegt, selbst der Tod (mithin auch die Verdammniſs oder der zweite Tod) vernichtet, Alles, selbst auch der Sohn (mithin alles relative Sein) Gott unterworfen, und Gott Alles in Allem ist (1 Cor. 15, 24—28.).

Nachdem ich dieses niedergeschrieben, vergleiche ich Hrn. Oberhofpred. Dr. Ammons Abhandlung im 4ten B. des Magazins für christliche Prediger, über die Folgerichtigkeit des evangelischen Lehrbegriffes von der sittlichen Unvollkommenheit des Menschen und seiner Erwählung zur Seligkeit gegen die Einwürfe des Herrn Dr. Schleiermacher, und glaube die Hoffnung fassen zu dürfen, daſs dieser berühmte Gottesgelehrte meine Ansicht zwar nicht gerade zu der seinigen machen, aber doch gewisse Einigungspunkte darin finden werde. In dem Wahlspruch Augustins: „Beides nehmen wir an, eine nach Gottes Vorhersehung bestimmte Ordnung der Dinge, um recht zu glauben, und einen freien Willen, um recht zu leben“ treffen wir beide zusammen, wenn ich auch die Vereinigung von Vorhersehung und Freiheit nicht mit Hrn. A. darin finde, daſs die göttliche Vorherbestimmung an die beiden Hauptcausalitäten, Natur und Freiheit, gebunden sei. Denn nach meinem kritischen Idealismus kann ich den Widerstreit der Natur und der menschlichen Freiheit nur für subjectiv halten, und für das wahre Sein der Dinge muſs ich allein die Freiheit als Gesetz der Wechselwirkung annehmen, wor-

in zugleich das menschliche und göttliche Handeln eins ist. Diese Freiheit ist nach biblischem Sprachgebrauch und Lehrbegriff nichts als der Geist Gottes welcher alles bewegt und trägt, und aufser welchem nichts ist und lebt. Nach meiner Ansicht ist das göttliche und menschliche Handeln einander nicht entgegengesetzt oder nebengeordnet, sondern das letztere ist dem ersteren untergeordnet, und gehört blofs dem niedern Kreise des menschlichen Bewufstseins und Strebens an. Dafs ich den Satz, dafs der Mensch durch eigne Schuld verworfen werde, festgehalten, wird Hr. A. billigen, und es steht nur dahin, ob er den bedingten Einflufs des Schicksals auf den Menschen auch in dieser Beziehung mit mir anerkennen wird. Freilich konnte ich das Voraussehen des menschlichen Glaubens und Unglaubens nicht als Bestimmungsgrund des göttlichen Rathschlusses annehmen; aber es steht zu hoffen, dafs man diese anthropopathische Vorstellung, die noch dazu ganz unwesentlich ist, aufgeben wird, wozu sich auch Hr. A. geneigt erklärt. Ganz einverstanden bin ich mit Hrn. A. darin, dafs er die menschliche Freiheit zwar nicht für schlechthin absolut, aber doch für comparativ absolut und mithin für fähig hält, aus eigner Kraft den einzelnen Einwirkungen der Gnade zu widerstehen oder sich hinzugeben; aber richtig bleibt dagegen doch, dafs der Mensch gegen das Ganze der Gnadenwirkungen, vermöge seiner Abhängigkeit vom Weltganzen, ohnmächtig, und im Guten oder Bösen das Werk nicht seiner eigenen Kraft, sondern einer höheren Gewalt ist. Vom sittlichen Standpunkt aus fassen wir mehr das Ein-

zelne ins Auge, und erinnern uns mit Recht an die Kraft, die uns gegeben ist, unser Leben selbst zu bilden; vom religiösen Standpunkt aus aber fassen wir mehr das Ganze ins Auge, und da verschwindet jene, ohnehin immer beschränkte, menschliche Kraft, in die unendliche Summe der göttlichen Kraft. Es klingt auffallend, aber es ist wahr, daſs wenn der Mensch beschränkt frei ist, er eigentlich nicht frei ist im Verhältniſs zur göttlichen Gnade, welche als unendlich Alles in sich einschlieſst. Die Allgemeinheit des göttlichen Rathschlusses der Erlösung habe ich streng behauptet, aber daneben auch dem Particularismus sein Recht gegeben. Allerdings muſs ich fürchten, daſs das Geschäft der Vermittelung auch hier von keiner der entgegengesetzten Partheien mit Dank werde anerkannt werden; und doch kann der Einigungspunkt, wie immer, so auch hier, nur in der Mitte liegen. Daſs jeder Mensch zur Seligkeit bestimmt oder Selbstzweck ist nach dem Willen Gottes, ist vollkommen richtig; aber wenn es dagegen durch die Erfahrung entschieden ist, daſs Viele ihre Bestimmun in diesem Leben verfehlen, und nichts, was geschieht, ohne Gottes Willen geschieht, so muſs auch dieses Verfehlen der Bestimmung von Gott geordnet sein. Diesen Widerspruch habe ich dadurch aufgelöst, daſs ich den allgemeinen Rathschluſs dem höchsten verborgenen Gott, den besondern aber dem offenbaren Gott zugetheilt, und zwischen beide den unerklärlichen Zwiespalt des Guten und Bösen oder den Sündenfall gesetzt habe. Der Fehler, den die calvinische und lutherische Parthei mit einander theilen in Behandlung der

Lehre von der Prädestination, ist der, daſs sie einen Lehrbegriff aus Einem Stück haben wollen, und daher das menschliche und göttliche Handeln widerrechtlich mit einander verbinden. Die Reformirten lösen das erste in das zweite auf, die Lutheraner bedingen das zweite durch das erste. In der richtigen Ansicht geht einmal beides in einander auf, dann aber wird auch wieder eines durch das andre bedingt, je nachdem man den Standpunkt wählt, und immer bleibt ein geheimniſsvoller, unerklärlicher Punkt übrig, über den die menschliche Erkenntniſs nicht hinaus kann. Das Endergebniſs, welches ich mit Hrn. Schl. gemein habe, daſs in Beziehung auf Gott das Böse gar nicht sei, verwirft Hr. A. sehr bestimmt, indem er dagegen einwendet, das Böse werde ja durch Gott gerichtet, nicht als ein Unding, sondern als eine Unthat; allein wenn dieses letztere richtig ist, so ist damit jenes erstere nicht aufgehoben, wenn man nur die menschliche Beschränktheit nicht verkennt, wornach wir uns nur stufenweise zur höchsten Ansicht erheben können. Eben weil Gott das Böse straft, d. h. weil es in seiner Welt nicht wurzeln, noch blühen und Frucht tragen kann, ist das Böse für ihn nicht, hat keinen ewigen wahren Bestand, sondern erscheint nur dem Menschen als sein eigenes Werk, vor dem er mit Abscheu zurückschaudert.

Noch verdient der Beitrag erwähnt zu werden, den Hr. Prof. Schultheſs in Zürich mit unbefangener Wahrheitsliebe zur Einigung der

streitenden Partheien über die Lehre von der Gnadenwahl geliefert hat in der Abhandlung: **Evangelische Lehre von der freien Gnadenwahl**, welche des 2. B., 1. St. seiner **exegetisch theologischen Forschungen**, Zürich 1818, enthält. Er betrachtet die Vorherbestimmung einzig unter der Ansicht eines Gerichts. „Man denke sich einen Staat, welcher eine so genaue und kräftige Polizei hat, dafs keine Handlung, sie mag nun gesetzmäfsig oder widergesetzlich sein, unbemerkt bleibt, und eine so weise und gerechte Obrigkeit, dafs jede solche Handlung, nach ihrer ungleichen Beschaffenheit und nach der Mafsgabe ihrer Würdigkeit unausbleiblich die vom Gesetz verordnete Belohnung oder Strafe erfährt; da behauptet man wohl mit Zuversicht: Jedem, der das und dieses thut oder läfst, ist von der Zeit der Staateinrichtung und Gesetzgebung her sein Schicksal vorausbestimmt. Wenn nun das Reich Gottes unleugbar ein solcher Staat ist: so mufs in demselben und mit demselben eine solche Vorherbestimmung gegeben sein, d. i, ein Gesetz der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, welches von Grundlegung der Welt her jedem Menschen ohne alle persönliche und individuelle Rücksicht vor dem Falle, also ehe noch der Mensch schon Gutes oder Böses gethan hat, sein Schicksal unabänderlich nach seinen Werken bestimmt.“ Hiermit ist aber die Idee der Prädestination umgangen oder vielmehr verworfen; der Glaube und Unglaube wird als Werk des Menschen angesehen, jener als Grund der Seligkeit betrachtet, und die Abhängigkeit der mensch-

lichen Freiheit vom göttlichen Willen geleugnet: so daſs also der Vf, nicht nur den gewöhnlichen lutherischen Lehrbegriff annimmt, wornach das Vorhersehen des Glaubens den göttlichen Rathschluſs bestimmen soll, sondern auch noch weiter geht, und die *electio ex praevisa fide* geschehen läſst.

Sehr richtig gefaſst ist der Unterschied der unmittelbaren und mittelbaren Offenbarung — eine Unterscheidung, welche für den Schlüssel der ganzen Theologie gelten kann; sehr richtig ist auch die Bemerkung, daſs der Glaube an die mittelbare Offenbarung abhängt von dem Glauben an die unmittelbare nach Joh. 6, 44. Wenn nun der Vf. daraus folgert, daſs diejenigen, welche bei der ersten unmittelbaren Offenbarung dahin gekommen sind, daſs sie nach der ächten Gerechtigkeit lechzen, einsehend auf der einen Seite, was sie sein sollten, auf der andern ihre Unvollkommenheit und ihr Unvermögen fühlend, zum Glauben an Christum und durch denselben zur Seligkeit bestimmt seien: so ist dies nicht unrichtig, aber es fragt sich noch, wie sie eben dahin gekommen sind; und wenn dies der Vf. der Freiheit des Menschen zuschreibt, so irrt er. Das Ergebniſs der Stelle Joh. 6, 44. ist nach der Ansicht des Vfs. dieses: „Das Kommen zu Jesu, die Annahme des Christenthums, ist bedingt durch einen moralischen Zug der Menschen, als moralischer Wesen, wodurch sie der Vater zu seinem Sohne, als zu seinem Ebenbilde, voller Gnade und Wahrheit, hinzieht, so gewiſs als sie zuvor dem Vater selbst Ohr und Herz geliehen, und also Sinn

und Geschmack für dasjenige haben, was dem Vater am meisten ähnlich ist, und ihnen denselben am vollkommensten darstellt.“ In der Stelle Joh. 12, 37. findet er folgenden Satz: „Es ist ein ewiges Gesetz in der moralischen Welt, ein Rathschluſs Gottes, nach welchem grundverdorbene Menschen, welche das Licht hassen, weil ihre Werke böse sind, je heller sie das Licht anstrahlt, desto mehr ihre Augen zudrücken, desto toller in die Grube rennen, deren Gefahr ihnen das Licht sichtbar machen sollte.“ Aehnlich ist das Ergebniſs der Stelle Luk. 8, 12: „Nicht die moralische Schlechtigkeit der Menschen ist Vorherbestimmung, Wille, Absicht, Rathschluſs, Verhängniſs, Werk Gottes; aber daſs der Teufel, die personificirte Bosheit in denselben, das Wort, jede göttliche Belehrung von dem Herzen solcher Menschen hinwegrafft, auf welchem dasselbe nicht einmal keimen, geschweige wurzeln, aufwachsen, Früchte bringen kann.“ Der Sinn von 1 Petr. 2, 8. wird so gefaſst: „Es ist Verhängniſs, Gesetz und Ordnung Gottes, daſs diejenigen, welche der göttlichen Wahrheit abhold und gram sind, und wenn sich ihnen dieselbe durch das Evangelium zu ihrem Heil darbietet, sie verschmähen, verlästern, zu vertilgen trachten, sich eben darüber selbst zum Falle bringen und ins Verderben stürzen müssen.“ Apost. 13, 48: „Die wurden gläubig, die nach dem ewigen Rathschlusse Gottes zu der Ordnung und Klasse derjenigen gehörten, die zum Glauben und folglich zum ewigen Leben geeignet waren.“ Röm. 1, 24: „Wenn alle moralische Mittel der Belehrung und Besserung fruchtlos bleiben, thut

Gott der Freiheit auch des verkehrtesten Willens keinen Zwang an, sondern überläfst die Menschen ihrem Hange und allen unseligen Folgen desselben, ob sie zuletzt etwa durch Erfahrungen der Noth und des Elends zur Besinnung kommen möchten.“ Aus der Stelle Röm. 9, 18—24, wo σκηηρυνειν durch hartbehandeln erklärt wird, soll dieses Ergebnifs fliefsen: „Nach seinem Willen, den nicht die Menschen durch eingebildete National-Vorurtheile oder durch selbstbeliebige Mittel bestimmen können, sondern welcher durch seine allweise Vorsehung, seinen heiligen, über alle Zeitlichkeit hinaufreichenden Rathschlufs bestimmt ist, erweiset sich Gott gegen die einen Menschen gnädig, gegen die andern strenge. Darum aber, weil auch der Bösewicht, der Ruchlose, zwar wider sein Wissen und Willen dem Plane Gottes dient, als Werkzeug entweder andere Lasterhafte zu strafen, oder auch Fromme durch Leiden zu üben und zu bewähren, kann er auf Huld und Gnade keinen Anspruch machen; er ist gleichwohl verdammlich, und so lange ihn Gottes Langmuth trägt, nur ein unedles Werkzeug des Zornes, bis er sich am Ende zum Verderben selbst vollends reif macht.“ Hieraus ist klar, dafs der Vf. die Schuld des Bösen schlechthin dem Menschen aufbürdet, und dies ist vollkommen richtig, nur dafs doch die Erscheinung des Bösen selbst als Gottes Fügung angesehen werden mufs, und nur der Hang zur Sünde dem Menschen zur Last fällt; aber wenn er, die eine Stelle Apost. 13, 48 ausgenommen, wo er sich nicht deutlich erklärt hat, die Erwählung zum Heil von der Empfänglichkeit der Menschen zum

Guten abhängig macht, so können ihm diejenigen nicht beistimmen, welche wissen, dafs alles Gute im Menschen von Gott kommt, wie auch die Schrift selbst das Hingezogenwerden zu Christo als Werk Gottes bezeichnet; und wenn er die menschliche Freiheit mit dem göttlichen Willen durch das Vorhersehen Gottes in Uebereinstimmung bringt, so hat er sich vom Anthropopathismus nicht frei gemacht. Die schönen exegetischen Bemerkungen und Auseinandersetzungen, welche der Aufsatz enthält, liegen jetzt aufser unserm Kreise, und vielleicht kommen wir ein ander Mal darauf zurück, um das Verdienst des Vfs., als eines unserer besten Ausleger, gebührend anzuerkennen.

Kritik
der bisherigen Untersuchungen über die Gnostiker, bis auf die neuesten Forschungen darüber vom Herrn Dr. Neander und Herrn Professor Lewald. *)

Die Untersuchungen über die Entstehung, Fortbildung, den inneren und äufseren Zusammenhang, so wie über die periodischen Vor- und Rückläufe des Gnosticismus in der älteren Kirche haben, ohne alle Rücksicht darauf, dafs ohne sie weder die ältere, noch die mittlere, ja selbst die neuere Kirchengeschichte nur mangelhaft verstanden und dargestellt werden kann, schon an und für sich ein stets wachsendes, immer neues Interesse. Denn nicht nur die kritische Kunst wird durch sie auf die mannigfaltigste Weise gereizt und geübt, den an sich dunkeln, in einem zauberhaften, necken-

*) Dr. August Neander, genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1818. 8.
A. Lewald, Commentatio ad historiam religionum veterum illustrandam pertinens de doctrina Gnostica. Heidelbergae 1818. 8.

den Lichte bald mehr, bald weniger sich erhellenden Punkt, dieser bedeutungsvollen Erscheinung immer tiefer und inniger zu durchdringen, die fast unüberwindlich scheinenden Schwierigkeiten seiner völligen Aufklärung immer glücklicher zu bekämpfen und zu besiegen, und sich so in ihren schwierigsten Functionen zu versuchen und zu bewähren; auch der in unsern Tagen immer mächtiger werdende Trieb, den universalhistorischen Zusammenhang aller Grundkräfte, Hauptgestalten und Weltstellungen des Christenthums bis auf einen gewissen Punkt zu durchdringen und zu durchschauen, findet in diesen Forschungen eine immer reichere Nahrung und Befriedigung. Wenn wir den regelhaften Entwickelungsgang der Orthodoxie, und den nur hie und da ausweichenden Weg der theilweisen Heterodoxie in der Kirchengeschichte verfolgen, so werden wir zwar, um das tiefere Verständnifs der Geschichte zu erlangen, hier und dort angehalten, die universalhistorischen Beziehungen des Christenthums zur alten Welt der Veroffenbarungen, wie es dieselbigen theils polemisch, theils sich accommodirend überwunden hat, zu erforschen und recht scharf ins Auge zu fassen; aber, was wir so gewinnen, um jenen unleugbaren Trieb der neueren historischen Kunst zu befriedigen, und zu neuen Begehrungen zu reizen, sind immer nur die nächsten und allernächsten Bildungslinien des Judenthums und des Griechischen und Römischen Heidenthums. Wir thun wohl, die Aufgaben auf diesem Gebiet recht scharf zu begränzen, und uns nicht in einem völlig ungemessenen Umschauungskreise zu verlieren; aber

eben darum müssen uns, so lange wir nur in diesem engeren Kreise der allernächst vorbereitenden Offenbarungen verweilen, die höheren Punkte weltgeschichtlicher Anschauungen verborgen bleiben, obwohl, zumahl in unsern Tagen, wo die tieferen Forschungen über den Grund und Ursprung der Griechischen Religion das Weitere und Höhere suchen, selbst auf dieser Seite die Sehnsucht und Anforderungen immer höher steigen. Innerhalb aber der kirchengeschichtlichen Forschung und Darstellung sind es gerade die Untersuchungen über die totale Heterodoxie des Gnosticismus in der älteren Zeit, durch welche wir nicht nur gereizt, und ob wir folgen wollen, eingeladen und freigelassen, sondern sogar gezwungen werden, die freilich oft unersteiglichen Höhen und Klippen der weltgeschichtlichen Anschauungen zu ersteigen, von wo aus der Blick über alle nächsten und näheren Bildungskreise der alten Welt unbefriedigt hinausstrebt, und bis zu dem fernsten und tiefsten Orient hinüberschweift, um die dunkeln und feinen Fäden in dem geheimnifsvollen Gewebe der gnostischen Contemplation und Speculation immer tiefer und tiefer zu verfolgen bis zu dem allerersten historischen Ursprung und Bildungsgange der uralten Naturreligion.

Schon die älteren Forscher in der Geschichte des Gnosticismus haben durch allerlei Winke der frühesten Zeugen, ahndungsvolle Andeutungen und klare Aussprüche derselben, namentlich und vorzüglich über den Ursprung des Manichäismus, veranlafst und aufgefordert, jene Höhen gesucht und von weitem gezeigt. Aber der Trieb, das

universalhistorische Ganze zu suchen und anzuschauen, war noch nicht mächtig genug, um die allerdings früherhin dunkle und kaum zu erhellende Kunde des tieferen Orients zu gewinnen; nicht nur die Quellen fehlten und die Organe, sie zu öffnen, sondern auch die höhere, wahrhaft historische Constructionsweise urgeschichtlicher Dunkelheiten, welche nur ein Ergebnifs philosophischer Ausbildung sein kann. Seit aber in der neueren und allerneuesten Zeit das damals Fehlende anfängt uns in immer reicherem Mafse zu Theil zu werden, regt sich jener Trieb auf allen Gebieten der historischen Forschung und Darstellung in neuer Lebenskraft, auf einigen aber hat er bereits eine solche Stärke und Macht der Anforderung und des Begehrens gewonnen, dafs den Forschern der Kirchengeschichte nicht mehr blofs erlaubt, sondern fast geboten zu sein scheint, jene vorher bezeichneten Höhen mit allem Eifer ebenfalls zu ersteigen, die richtigen Wege dahin zu ebnen, und die Standpunkte daselbst zu lichten und zu richten.

Irre ich nicht, so liegt eben hierin ein Hauptgrund, warum gerade jetzt, wo ein immer gröfserer Quellenreichthum der orientalischen Philologie auf uns einströmt und mehrere ausgezeichnete Geister, namentlich unter den Deutschen, den wahren Schlüssel der Forschung zu erfinden und zu formen im Begriff sind, die in diesem Stücke so weit führenden Untersuchungen über die Gnostiker mit frischem Lebensinteresse, erhöheter Aufmerksamkeit und tiefer eindringendem Fleifse von Neuem aufgenommen und getrieben werden.

Es giebt hier leicht ein Zuviel, und falsche Richtungen und unmäfsiges, voreiliges Behaupten und Schauenwollen können leicht auf ganze Jahrzehende hin unheilbaren Schaden stiften, so dafs viel edle Kräfte und Geister verloren gehen in eitler Verschwendung. Daher kommt Alles darauf an, dafs den neu angeregten Untersuchungen gleich von Anfang an der richtige Weg gezeigt und die Aufgabe mit voller Klarheit gefafst, auch mit kritischer Besonnenheit und Umsicht gelöst werde. Darum können wir das in diesem Stücke Epoche machende Werk des Hrn. Dr. Neander nicht genug anrühmen und preisen, dafs es nicht nur zu weiteren Forschungen anregt und einladet, sondern auch, dem ersten Anblicke zwar ein höheres, weltgeschichtliches Interesse verbergend, aber wesentlich aus demselben hervorgegangen, einen Standpunkt gewonnen, Aussichten geöffnet, und Formen der Untersuchung gebildet hat, welche fortan nicht wieder verlassen und aufgegeben werden dürfen, wenn das Werk wahrhaft gelingen soll.

Solcher Gestalt glauben wir die Absicht und den Charakter unsrer Zeitschrift nicht unrecht zu verstehen, wenn wir es jetzt versuchen, von dem so eben angedeuteten Standpunkt der allgemein als rühmlich anerkannten Schrift unsers Freundes ausgehend, mit historischer Treue, kritischer Gewissenhaftigkeit und Bescheidenheit den Gang der bisherigen Untersuchungen nach Inhalt und Form genauer zu zeichnen, und nachdem wir den reinen Gewinn der Neanderischen Schrift kritisch ausgemittelt haben, am Schlufs unsrer Be-

trachtung unsre Wünsche, Forderungen und Ansprüche für die fernern Untersuchungen über diesen schwierigen Gegenstand unmaſsgeblich auszusprechen. Wir fürchten um so weniger, etwas Unnützes unternommen zu haben, und hoffen um so mehr für unsern Versuch Nachsicht und freundliche Aufnahme zu gewinnen, je mehr uns und gewiſs Vielen mit uns in dem Werke des Herrn Dr. Neander die genaue Bezeichnung seiner litterarhistorischen Stellung zu fehlen scheint. Unser Freund würde das Fehlende und Erwünschte am besten gewiſs selbst geben; aber bis er sich dazu entschlieſst, wird auch er den vorliegenden Versuch nicht ungern sehen und hoffentlich freundlich aufnehmen.

Indem wir nun, um der oben bezeichneten Aufgabe dieser litterarhistorischen Darstellung ihre natürlichen Grenzen abzustecken und die Lösung derselben zu einem künstlerischen Ganzen zu gestalten, die Reihefolge der bisherigen Arbeiten überblicken, und für das, was Hr. Doctor Neander gethan hat, den gleichnamigen, die frühere Periode, welche er geschlossen zu haben scheint, begründenden und Epoche machenden Punkt aufsuchen, sehen wir denselben mit voller Klarheit hervortreten in den hieher einschlagenden meisterhaften Arbeiten des vorzüglich in der historischen Theologie ruhmwürdigen Kanzlers der Göttingischen Universität, Lorenz von Mosheim, in welchem die neuere kirchengeschichtliche For-

schung und Darstellung der evangelischen Kirche mit Recht ihren Vater und Stifter verehrt.

Es wird also zunächst Alles darauf ankommen, die litterarhistorische Stellung der Mosheimschen Arbeiten und ihren Epoche machenden Charakter genauer zu erörtern.

Mosheim legte zum ersten Male im J. 1739 seine früher hie und da nur angedeuteten neuen Forschungen über die Gnostiker in einem gröfsern Werke der gelehrten Welt vor *), sodann im J. 1746 (48) fügte er Ergänzendes und Neues im Einzelnen hinzu **), endlich aber im Jahre 1753 schlofs er seine bisdaherigen Untersuchungen, sie vermehrend und in der vollen Klarheit ihrer Ergebnisse klassisch darstellend in seinem grofsen vollen Gemählde der ältesten christlichen Kirche bis auf Constantin ***).

Vor Mosheim hatten nur sehr Wenige diesen Gegenstand mit besonderm Fleifs, Alle aber ohne Glück behandelt. Viele hatten von der Wichtigkeit desselben geredet, aber Niemand das historische Ganze in seiner bestimmten Abgrenzung und allen seinen Beziehungen recht erkannt; selten ist

---

*) *Institutiones historiae Christianae majores, saeculum primum. Helmstadii* 1739. 4.

**) Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte. 2te Aufl. Helmstädt 1748. 4., worin die klassischen Untersuchungen über die Schlangenbrüder der ersten Kirche, oder der sogenannten Ophiten. Die Vorrede dazu ist besonders wichtig.

***) *De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum Commentarii. Helmst.* 1753. 4.

irgend ein Gegenstand historischer Forschung von den Untersuchenden selbst so schwankend und unklar gehalten worden. — Vorbereitende Sammlungen über die Gnostiker fand man überall, theils in den allgemeinen Werken der Kirchengeschichte, theils in den besondern Untersuchungen und Abhandlungen über die Ketzereien der ersten Jahrhunderte, aber was für Sammlungen! Die vollständigste und beste war die Ittigsche *); aber konnte Mosheim günstiger und billiger darüber urtheilen, als wenn er sagte: *In his vero libris materiam potius congestam videas, ex qua historia haeresium a viro sagaci et rerum veterum perito componi potest, quam veram et accuratam historiam conscriptam* **). Ittig selber fand so wenig Vorgearbeitetes und so viel Ungeordnetes, daſs sein Zeitalter für das dürftig Bessere, das er geleistet, besonders dankbar sein muſste. Aber die Zufriedenheit mit diesen Leistungen war so groſs, daſs eine geraume Zeit verging, bis Andre mehr forderten und Besseres zu geben bemüht waren. ***) Niemand setzte sich eine höhere Aufgabe, als dasjenige, was die theils polemischen, theils historischen Schriften der Väter über die einzelnen Gno-

---

*) *Thomae Ittigii, Lipsiensis, de haeresiarchis aevi apostolici et apostolico proximi, seu primi et secundi a Christo nato seculi, Dissertatio. Lipsiae* 1690. 4. *Appendix dissertationis, cui accedit heptas dissertationum selecta quaedam historiae ecclesiasticae veteris et novae capita illustrantium. Lips.* 1696. 4.

**) *Institt. majores, p.* 322.

***) Man lese nur, wie Sagittarius in seiner *Introductio ad Histor. Eccles.* das Ittigsche Werk mit unverdientem Lobe überhäuft.

atiker, ihr Leben, ihre Sitten oder Unsitten und Meinungen enthielten, auszugsweise zu sammeln, und in derselbigen Unordnung zusammenzustellen, in welcher Epiphanius und die ihm gefolgt sind, ihre stattlichen und überreichen Ketzerkataloge gefertigt hatten. Nirgends fand man ein nur einigermaſsen geordnetes Gemählde des Ganzen, überall nur Einzelnes, hie und da beurtheilt, angezweifelt, und in den nicht selten einander widersprechenden Nachrichten der Alten versöhnungslos ineinandergefügt. Ohne philologische und chronologische Kritik, deren Anfänge in den zum Theil musterhaften Ausgaben des Irenäus, Tertullian, Origenes, Eusebius, Epiphanius, Hieronymus, Augustin, Theodoret u. A. von den Sammlern unbenutzt und unvollendet gelassen waren, blieb die ganze Masse alter Zeugnisse halb verstanden, oft völlig miſsverstanden, und eben darum völlig ungeläutert und unangeeignet in einem unbezwingbaren Dunkel liegen. Nicht einmal die kritische Werthgebung der Quellen, die Prüfung ihrer gröſsern und geringern Glaubwürdigkeit, war vollendet; manche hatten gar keine Ahnung davon. — Zwar erschien am Schluſs des 17ten Jahrhunderts in dem so durch Lob wie durch Tadel ungerecht gerichteten und mannichfach entstellten Gottfried Arnold ein für jene Zeit ausgezeichnetes kritisches Talent, mit besondrer Neigung, das Gebiet der ältern und neuern Ketzergeschichte zu erhellen und zu durchleuchten. Auch ist nicht zu leugnen, daſs Arnold die rohen Arbeiten Ittigs weit hinter sich lieſs, hie und da mit überraschender Geschicklichkeit das Wahre

von dem Falschen schied, und eben dadurch die falsche Autorität des Epiphanius, sowohl was die Nachrichten, als auch die Anordnung betrifft, um ein Bedeutendes minderte. *) Aber leider beruheten alle kritischen Functionen Arnolds auf der falschen Grundlage eines einseitigen theologischen Systems; durch die heftige Eifrigkeit desselben vernichtete er die Ruhe und Klarheit seiner historischen Ansicht und verderbte die unverkennbare Tüchtigkeit seines kritischen Talents so sehr, dafs aller seiner kühnen Zweifelreden und Spitzworte gegen die Fabeln der Alten ungeachtet, der Gewinn seiner Arbeiten im Ganzen gering war, ja um so geringer, als die nachfolgenden Forscher, wie Mosheim, keine kleine Mühe hatten, die halbwahren und halbfalschen originalen Ansichten seiner unpartheiischen Kirchen- und Ketzergeschichte den Zeitgenossen wieder zu entreifsen, und die falschen Richtungen seiner partheiischen Kritik zu verbessern.**) Dafs aber durch alle bisherigen Arbeiten im Grofsen, wie im Kleinen, durch alle edlen Anfänge der Kritik und der historischen Darstellung, dennoch keine wahrhaft kritische Läuterung des Stoffes und keine organische Anordnung des Einzelnen gewonnen wurde, ja kaum der Anfang irgend eines Gewinnes sichtbar werden wollte, hatte nach unserm Dafürhalten vorzüglich darin seinen Grund, dafs es der damaligen theologischen Bildung an dem philosophi-

*) S. Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie, Schaffhausen 1740. S. 70 ff.

**) S. Mosheims *Inst. major.* S. 329 ff.

schen Geiste gebrach, der im Innern des historischen Stoffes waltet und ordnet, gestaltet und bildet, und von Innen nach Aufsen kritisch läutert, versteht und aneignet. So kam es, dafs man, bei aller Vollständigkeit in der Wissenschaft des damals vorhandenen Stoffes, dennoch nicht im Stande war, die hie und da aufgeworfene Hauptfrage über den historischen Begriff, Umfang, Grundstamm und die Hauptzweige des Gnosticismus, so wie über den historischen Zusammenhang desselben mit den mannigfaltigen Gegensätzen der Orthodoxie und Heterodoxie, des Christlichen und Antichristlichen, auch nur einigermafsen richtig zu fassen und erträglich zu beantworten. So oft der strenge historische Begriff und Umfang des Gnosticismus erörtert werden sollte, blieb man nach langem Hin- und Widerfragen zuletzt immer in der verwirrenden Verwirrtheit des Epiphanius verstrickt *); selbst Arnold wufste keinen Ausweg. Schon die Alten, namentlich Tertullian und Irenäus **) hatten sich bemühet, den innern

*) S. *Haeres. VI* (26). Man sehe, wie Mosheim in seinen gröfsern Institutionen S. 335 ff. diesen Irrthum aus Epiphanius *VII* (27) pag. 102. und *XXXI.* p. 163. *ed. Colon.* widerlegt und erklärt. So viel ist gewifs, dafs einige, wie die Valentinianer, Marcioniten und Basilidianer vielleicht ausgenommen, die gnostischen Secten ihre Benennung nach den Sectenhäuptern den christlichen Polemikern verdanken. Die gnostische Secte, welche der sonst zu jeder Namengebung für die Ketzer allezeit fertige Epiphanius in jener Stelle beschreibt, war wahrscheinlich eine Jüdische, und scheint rein Kabbalistisch gewesen zu sein. Epiphanius fand sie in Alexandrien, und diese Ortsbezeichnung ist unsrer Ansicht sehr günstig.

**) Tertullian *de anima Cap. XVIII.* vgl. *Cap. XXIII.*

und äufsern Ursprung und Grundstamm des Gnosticismus zu erforschen; sie hatten hie und da bedeutungsvolle Winke darüber fallen lassen. Die Neueren, alle Zeugnisse, Nachrichten und Winke der Väter sorgfältig sammelnd, nahmen auch die Frage über diesen allerwichtigsten Punkt gern auf, benutzten, was die Alten darüber gesagt, aber wie zufällig und unzureichend ist Alles, was vor Mosheim hie und da als Antwort darauf gestellt ist. Immer nur darauf bedacht, den Ursprung der einzelnen Irrthümer zu ergründen, begnügte man sich, Einzelnes mit Einzelnem zu vergleichen, und ohne allen historischen Takt in ungefähren Vermuthungen und zufälligen Nachweisungen des Aehnlichen im Unähnlichen, des Früheren im Späteren, des Allgemeinen im Einzelnen die möglichen Ursprünge des Gnosticismus anzudeuten.

So glaubte Fr. Buddäus in seinen Untersuchungen über die Secte der Valentinianer aus zufälligen Aehnlichkeiten der Kabbala mit der Valentinianischen Gnosis schliefsen zu dürfen, aller gnostischen Irrthümer Quelle sei die jüdische Kabbala *). Eben so im Finstern tappte Jakob Bas-

Derselbe nennt *de praescriptionibus adv. haeres. Cap. VII.* den Gnosticismus ein Stoisches, Platonisches und dialectisches Christenthum. Irenäus, dem Tertullian folgt, hatte dasselbe (*adv. haeres.* 2, 14.), nur besonnener, gesagt.

*) In seiner Abhandlung *de haeresi Valentinianorum*, hinter seiner *Introduct. in historiam philosophicam Ebraeorum.* Es war die Zeit, wo die Jüdische Kabbala anfing genauer erforscht zu werden. Diese Ansicht war also ganz zufällig.

nage, als er in seinen Untersuchungen über die Geschichte der Juden auf die täuschende Aehnlichkeit der Kabbalisten und Gnostiker stieſs, und aus der Aehnlichkeit auf den historischen Zusammenhang beider zu schlieſsen im Begriff war. Genauer Forschende fanden in diesem Irrthum nur einen Wink, der Wahrheit heftiger nachzujagen, und den gemeinsamen Quell der Irrthümer, welche historisch regelhaft sich weder aus dem Christenthume noch aus dem Judenthume entwickeln konnten, in dem verborgenen Gewebe uralter Theosophien auszuspähen. *)

Die Meisten blieben bei der Beantwortung jener Frage den Winken und Aussprüchen der Alten treu und folgsam; sie fanden, wie diese, den gemeinsamen Ursprung des gnostischen Irrthums in einer an sich schon ketzerhaften Verwirrung der christlichen Wahrheit mit der bald Pythagorisch bald Platonisch genannten Weisheit der alten Welt **). Aber auch hier lehrten genauere Forschungen sehr bald, daſs die verglichenen Gestalten der Pythagorischen und Platonischen Philoso-

*) So der von Mosheim sehr gerühmte Abraham Hinckelmann in seiner Streitschrift über das Fundament der Böhmischen Theosophie. — Den allzufrühen Tod dieses in der Kenntniſs des Orients sehr erfahrnen Theologen, der die Quellen der Geschichte des Manichäismus genauer kannte, bedauert Mosheim mit vielen seiner Zeitgenossen. Er war Professor am Hamburgischen Gymnasium. Den Winken Hinckelmanns folgte Christoph Wolf in seiner Schrift *Manichaeismus ante Manichaeos. Hamburgi* 1707. 8.

**) So Vitringa, Massuet, Colberg und Andere, welche Mosheim widerlegend anführt in seinen gröſsern *Institt.* p. 138 und 340.

losophie, in denen man die Quelle des Gnosticismus zu finden vermeint hatte, weit leichter aus den früher vollendeten Irrsaalen des Gnosticismus entstanden sein konnten, als umgekehrt. Schärfere Unterscheidungen überzeugten allmählich, dafs das dem Christlichen Gnosticismus Aehnliche und Verwandte in dem Alexandrinischen Platonismus dem ächt Platonischen und Pythagorischen eben so fremd sei, als dem Christlichen, und dafs die gnostischen Elemente hier und dort aus einer gemeinsamen Quelle geflossen sein müfsten, welche weder in der Griechischen Philosophie, noch im Judenthume, noch im Christenthume zu suchen sei. Noch ehe Mosheim diesen Punkt auf das hellste beleuchtete, obgleich auch nicht völlig erleuchtete, war ein ausländischer Forscher mitten unter Deutschen Gelehrten auf die von der gewöhnlichen Ansicht abweichende Meinung gerathen, einen Theil der Gnostik zwar aus dem sogenannten Platonismus, einen andern aber aus der dunkel angedeuteten Quelle des Orientalismus herzuleiten. Isaak Beausobre, Französischer Prediger in Berlin, ward in seinen Forschungen über den Zusammenhang der Reformation mit den Secten des Mittelalters durch die Beantwortung der kritischen Frage, ob und inwieweit die jenen Secten von Seiten der verfolgenden Kirche gemachten Vorwürfe Manichäischer Ketzerei gegründet seien oder nicht, darauf geführt, den Ursprung und die wahre Gestalt des Manichäismus genauer und schärfer, als bisher geschehen war, zu untersuchen. Die Frucht dieser Untersuchungen ist das mit erstaunlichem Fleifs, vielseitiger,

eleganter Gelehrsamkeit und feinem kritischen Sinn, wie er damals in den Schulen der Französischen Reformirten Kirche herrschend war, gearbeitete, bis jetzt noch nicht übertroffene Werk: *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* *). Beausobre erkannte den Zusammenhang und die Verwandtschaft des Manichäismus mit den frühern gnostischen Systemen zu gut, um die Untersuchungen über den Ursprung des Manichäischen Irrthums von den Forschungen über die Entstehungsweise der frühern Theosophie in der Christlichen Kirche zu trennen: auch war er zu wenig enthaltsam, um, was er darüber ergründet zu haben glaubte, der gelehrten Welt vorzuenthalten. Nachdem er aber über den Ursprung des Manichäismus in dem Persischen Dualismus völlig gewifs geworden war, konnte er mit den bisherigen Ansichten, dafs die Platonische Philosophie die alleinige Quelle des Gnosticismus sei, nicht ganz mehr zufrieden sein. Die Verwandtschaft des Manichäismus und des Valentinianischen Systems war zu einleuchtend, Platons aber und Mani's System zu ungleich, als dafs ein sonst so besonnener Forscher, wie Beausobre, Tertullians Schmährede auf Platons Ketzerfürstenthum ohne alles Bedenken hätte nachschreiben sollen. Indefs war das Ansehn der Väter und die Kraft herge-

*) Amsterdam 2 Voll. 4. 1734. Mosheims gerechte Beurtheilung dieses Werkes siehe in den *Commentariis de rebus Christianorum ante Const. M. p.* 731 ff. — Wahr ist's, Mosheim verdankt dem Beausobre sehr viel; B. war der erste, der den schweren Gang öffnete und antrat, aber auf Kosten Mosheims können wir diesen Mann nicht erheben, wie Herder etwas ungerecht in seiner heftigen Gerechtigkeitsliebe gethan hat. S. älteste Urkunde. Sämmtl. Werke Th. 5. Seite 415 ff.

brachter Ansichten doch noch so gewaltig und bindend für den in ungeläuterten Massen historischer Nachrichten fast versinkenden Historiker, dafs, hätte ihn der Ausgangspunkt seiner Untersuchungen von dem Manichäismus nicht einigermafsen gehalten und gebunden, die alte Tradition der unkundigen Väter der Lat. Kirche völlig über ihn gesiegt haben würde. Denn hie und da fand B. zwischen dem Manichäismus und Platonismus so viel vermeinte Aehnlichkeiten, dafs er den Wink Augustins über den Gegensatz zwischen beiden in dem Bekenntnifs dieses erfahrungsreichen Vaters, dafs er in dem Studium Platonischer Bücher die ersten Anmahnungen und Heilmittel gefunden habe von den Manichäischen Irrthümern zurückzukehren und zu genesen, im höchsten Grade verkannte und mifsverstand. Die unvertilgbaren Spuren von dem historischen Zusammenhange des Manichäismus mit der Orientalischen Theosophie und Magie führten ihn zwar so weit, den rein Orientalischen Ursprung aller gnostischen Systeme zu ahnen und stückweise anzuerkennen; da er aber zum Theil aus Mangel an Kenntnifs des Orients, zum Theil aus Mangel an Ordnung und klarem Zusammenhange seiner Untersuchungen so viele Andeutungen und Hinweisungen der Manichäischen Geschichte, welche wohlverstanden und benutzt zur Lösung des historischen Räthsels führen mufsten, theils völlig übersah, theils gar nicht zu deuten verstand, so blieb er auf halbem Wege und in der hergebrachten Verwirrung über den Ursprung der gnostischen Theosophie stehen, und Mosheim konnte mit Recht sagen, auch Beausobre gewähre

in diesen schwierigen Untersuchungen wenig Licht und Trost.

Indefs scheint in dem Werke des fleifsigen und zur Kritik wohl befähigten Mannes so viel anregende Kraft für jenes Zeitalter gelegen zu haben, dafs, als Mosheim fünf Jahre darnach mit seinen Untersuchungen und Entdeckungen hervortrat, die Zeitgenossen aufmerksam und vorbereitet genug waren, dieselben mit wohlverdientem Beifall und Dank aufzunehmen.

Indem wir uns nun anschicken, den Gang, die Form, den Inhalt und und Charakter der Mosheimischen Untersuchungen genauer zu bezeichnen und darzustellen, können wir nicht unterlassen, auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, mit denen diese Darstellung verknüpft ist. Die Hauptquellen für dieselbe sind die gröfsern Institutionen und die Commentarien; dort ist der Anfang, hier die Vollendung der Mosh. Forschungen. Beide Werke sollen einander ergänzen; was jenes ausführlich behandelt, soll dieses verkürzt im Zusammenhange des Ganzen wiederholen; das Unvollendete und Angedeutete in jenem soll in diesem vollendet, berichtigt, ausführlich begründet werden. Geschähe dies nur immer auf die rechte und gleiche Weise; aber das Verhältnifs ist so ungleich, dafs, da bald das spätere, bald das frühere Werk zufällig bald die Resultate und den Gewinn, bald den Aufbau und das Rüstzeug der Untersuchungen liefert, es sehr schwer ist, ein einfaches und klares Bild der

Mosh. Ansichten zu gewinnen. Dazu die ungehörig spaltende, ja zerstückelnde Centurienabtheilung, und das unförmliche, maafslose Mifsverhältnifs der kurzen Paragraphen zu den erklärenden, begründenden, erweisenden und streitenden Anmerkungen, — das Alles erschwert die richtige und wohlgeordnete Darstellung dessen, was Mosheim in diesen Untersuchungen geleistet hat, so sehr, dafs wir für den folgenden Versuch die Billigkeit und Nachsicht unserer Leser sehr in Anspruch nehmen müssen.

Fragen wir zuerst nach dem kritischen Grundcharakter der Mosh. Forschungen, so haben wir zwar im Einzelnen vieles zu tadeln, hie und da Uebereilung, Unsicherheit, Ungenauigkeit, oft allzugrofse Neigung zu behauptenden Hypothesen, spitzfündigen Erklärungen: im Ganzen aber müssen wir dankbar anerkennen und rühmen, dafs Mosheim die blofs äufserliche, gerade in diesen Untersuchungen allzuschnell abgestumpfte, nur Einzelnes gegen Einzelnes setzende Kritik seiner Vorgänger verlassen, und den freilich ungleich schwierigern, aber hier allein zum Ziele führenden Weg betreten hat, aus innern Constructionen und Regeln des Ganzen die Wahrheit und Richtigkeit des Ueberlieferten zu beurtheilen, und über die Zeugen und Zeugnisse zu entscheiden.

Indem er davon ausging, die verschiedenen Systeme des Gnosticismus seien weder allein aus dem innern wesentlichen Zusammenhange der absoluten Wahrheit, noch einzig nach dem völligen Unzusammenhang und der wesentlichen Verwirrtheit des Irrthums und Unsinns zu beurtheilen,

hielt er die gerechte Wage zwischen den verliebten Entschuldigungen und unhistorischen Reinigungen der Ketzer und zwischen den schmähsüchtigen eben so unhistorischen Anschuldigungen und Verdammungen derselben. So nahm er nach jener Seite hin die Zeugnisse der Alten gegen die ungerechten Urtheile Arnolds und Andrer in Schutz; eben so glücklich aber machte er nach der andern Seite hin dem dummen Autoritätsglauben an die unbedingte Zuverlässigkeit und Richtigkeit der kirchlichen Tradition und Polemik ein Ende. Mag sein, dafs er im heftigen Hafs gegen die Arnoldsche Scheinkritik hie und da zu weit gegangen ist, — im Ganzen hat er dennoch die Mitte eben so eifrig gesucht, als glücklich gefunden und gehalten. Indem er nun immer darauf bedacht war, diese wahrhaft kritische Mitte zu treffen, konnte es ihm nicht entgehen, wiewohl es dem wissenschaftlichen Bewufstsein seiner Kritik verborgen bleiben mochte, dafs der Grundpunkt, die Basis aller kritischen Operationen einzig und allein in einer wahrhaft historischen, aber mit philosophischem Geiste vollbrachten Construction des wesentlichen Begriffes, Umfanges und Inhaltes der ketzerischen Gnosis liege. Nur durch eine solche Operationsbasis konnte es ihm gelingen, die Nachrichten und Zusammenstellungen der Alten eines Theiles sich ihnen unterordnend, gehörig zu verstehen, andern Theiles aber sich über sie erhebend, auch scharf zu sichten und zu reinigen. Es entging dem scharfsinnigen und gerade in diesen Untersuchungen ahnungsreichen Historiker nicht, dafs bei einer solchen Construction Alles darauf

ankomme, einmal die vorchristliche oder ausserchristliche Grundlage des Gnosticismus historisch darzuweisen, dann die wesentlichen Merkmale der wahren und falschen Gnosis innerhalb des Christenthums genauer zu ergründen, wie sie sich in der innern Geschichte der christlichen Kirche entfaltet haben, endlich aber, nicht nur die engern und weitern Kreise des Ketzerthums scharf von einander zu scheiden, sondern auch die nähern oder entferntern Verhältnisse desselben zum absoluten Antichristianismus mit Sicherheit zu bestimmen. Diese Aufgaben aber zu lösen, dazu gehörte nothwendig eine genau ins Einzelne gehende, aber auch eben so sicher zur Anschauung historischer Gesammtheiten und Einheiten sich erhebende Kenntnifs beider Welten, der Christlichen und Vorchristlichen. Konnte irgend einer in jener Zeit sich rühmen, die Geschichten beider Welten, wie sie nach einander und neben einander die Zeiten, den Kampf und Frieden, die Vor- und Rückläufe der menschlichen Geistesbildung beherrscht haben, in einem höheren Maafse erforscht, erkannt und verstanden zu haben, so war es Mosheim. Seine kirchenhistorischen Studien waren von Anfang an auf den universalgeschichtlichen Zusammenhang der Christlichen Welt gerichtet gewesen; seine Virtuosität, Einzelnes bis zur letzten Entscheidung zu ergründen und genau zu wissen, hatte ihn vor der eitlen Lust, die höhern Rechnungsarten ohne die niedern in der geschichtlichen Darstellung üben zu wollen, treulich bewahrt und immer in einer gesunden Mitte erhalten. Der Mittelpunkt aller seiner Forschun-

gen war und blieb die Ur- und Grundgestalt des Christenthums; von hier aus vor- und rückwärts gehend und nach beiden Seiten hin immer auf die genaue Erkenntniſs des Einzelnen gerichtet, bildete er sich, wie Keiner vor ihm und nur Wenige nach ihm, den wahren Standpunkt und die richtigen Organe der Christlichen Philologie. Die meisten Forscher der Christlichen Kirchengeschichte vor ihm waren ohne Kenntniſs der Religionsgeschichte der alten Völker vor dem Christenthum; Mosheim zeigte vor Brucker in seiner Lat. Uebersetzung von Cudworths klassischem Werke *) eine für jene Zeit erstaunliche Kenntniſs der vorchristlichen Religion und Philosophie. Auch hatten vor ihm die Meisten die Geschichte des Christlichen Ketzerthums einseitig und ohne den historischen Zusammenhang und Gegensatz der Orthodoxie und Heterodoxie zu beachten, erforscht und dargestellt, gröſstentheils bruchstückweise. Mosheim dagegen kam zum Studium der Christlichen Ketzergeschichte, weil ihn der natürlich fortschreitende Gang seiner universalhistorischen Forschungen in der Geschichte des Christenthums dazu zwang. So ward es ihm auch möglich und leicht, den allein wahren Standpunkt der Kritik in der Mitte der orthodoxen Entfaltung des kanonischen Christenthums zu erfassen, und mit immer gleicher Klarheit der wesentlichen Gegensätze festzuhalten.

Solcher Gestalt befähiget und wohl vorberei-

*) *The true intellectual System of Universe*, Mosheims Uebers. Jena 1733. fol. Brucker fing seine *Historia critica* erst an 1742.

tet durch kritische Untersuchungen über einzelne dunkle Punkte der älteren Religions- und Kirchengeschichte ging Mosheim in seinen gröſsern Institutionen an das Werk. Hier war es, wo er es zuerst versuchte, einen universalhistorischen Ueberblick aller vorchristlichen Religionen und Philosophien zu geben; auch das Wissen und Glauben der nordischen Germanischen Völker würde berührt, mit dem Bemerken, daſs und warum damals nichts Genaueres und Gewisses darüber gewuſst werden konnte. Es ist zu unsrer Zeit leicht, den Mangel an innerm Zusammenhang und wahrhaft historischer Darstellung in diesem Ueberblick zu tadeln und nachzuweisen; damals aber war es schwer, auch nur den ersten Versuch zu wagen. Das Wichtigste in diesem Versuch für uns ist, wie Mosheim in besonderer Rücksicht auf seine Untersuchungen über die Gnostiker die vorchristliche Orientalische Religionsgeschichte dargestellt hat. Er ging davon aus, zu zeigen, daſs und warum sich bei dem Mangel an authentischen Quellen nur wenig darüber wissen lasse. Dann aber versuchte er, die eigenthümlichen Religionssysteme der einzelnen Völker des Orients kurz zu bezeichnen, so weit sie damals bekannt waren. Die Perser, sagte er, dem Thomas Hyde folgend, — seien theils Dualisten, theils Emanatisten, oder solche, welche die beiden secundären Götter des guten und bösen Princips einem höchsten Wesen unterworfen hätten. Dieses System der Magier, wie er es nannte, habe sich nach seiner Ansicht über ganz Asien und auch über Egypten verbreitet, hie und da verschie-

dentlich gestaltet, die ältere Religion dieser Länder umgewandelt, und endlich selbst in die Christliche Kirche noch zur Zeit der Apostel einzudringen versucht. Von den Religionssystemen der Chaldäer, Araber, Indier und Egyptier lasse sich nichts Sicheres zur Zeit noch berichten. Von der ältesten Religionsphilosophie der Indier hätte er, durch die Missionsnachrichten der Jesuiten neugierig gemacht, gern mehr gewufst, und er bedauerte nichts mehr, als dafs die Brachmanen die Vedams, obgleich sie dieselben selbst nicht mehr recht verständen, sorgfältiger als das goldne Vliefs bewachten. — In seinen Commentarien ging er jedoch etwas tiefer ein in die Darstellung des alten Egyptischen Naturdienstes und des Parsismus. Aber wie ein durch schnelle Winde getriebener Schiffmann fuhr er vor diesen dunklen, kaum dem Ufer nach bekannten Inseln rasch vorüber, so in seinen Institutionen, wie in seinen Commentarien, und warf erst Anker und sammelte alle seine Kenntnisse, Ahnungen und Vermuthungen in der Darstellung der von ihm sogenannten Orientalischen Philosophie, aus der, wie er meinte, zunächst alle Systeme des Gnosticismus entsprungen seien. — Nachdem er in seinen Institutionen zuerst die Darstellung derselben versucht und seine Ansichten darüber, so weit ihm Noth war, begründet hatte, gab er in seinen Commentarien eine geordnetere Uebersicht seiner Resultate. *) Genaner, als früher, schied er die alten

*) S. d. Capitel *de statu orbis terrarum civili, religioso et erudito, quum J. Ch. nasceretur*, p. 2 ff. Vergl. *Institt. m. P. I. c.* 1. und *P. II, c.* 1.

Religionen von den alten Philosophien, und nachdem er jene, wie sie zur Zeit des Erlösers unter den verschiedenen Völkern des damals bekannten Erdkreises gestaltet gewesen, in ihren Hauptzügen kurz und unvollständig angedeutet hatte, zeigte er, daſs sich die Philosophie der alten Welt, die er leider nur zu sehr von den Volksreligionen trennte, zur Zeit des N. T. in zwei wesentlich von einander verschiedene Hauptcharaktere scheide, in den Griechischen und Orientalischen. Diese beiden Hauptgestalten der alten Philosophie fand er schon in den Paulinischen Briefen angedeutet und bekämpft. *) Das Unterscheidende der Griechischen Philosophie sei eben der wesentliche Begriff der Philosophie, die strenge Form der wissenschaftlichen Speculation; die Oriental. Philosophie hingegen sei ihrem Wesen nach eine Gnosis, Contemplation.

Ohne den wesentlichen Zusammenhang oder die innere geschichtliche Fortbildung dieser beiden Hauptcharaktere anzudeuten, zeigte er, die Oriental. Philosophie habe in Persien, Chaldäa, Syrien, Egypten und sonst im Orient, auch bei den Juden geherrscht, und nachdem er die verschiedenen Secten der Griechischen Philosophie kurz betrachtet hatte, versuchte er, zum Theil aus vorhandenen Urkunden schöpfend, zum Theil aber nur vermuthend, das System der Orientalischen Philosophie zu construiren. Da es ihm an Orientalischen Quellen fehlte, so konnte er nicht

*) Col. 2, 8. sei die Griechische, 1 Tim. 1, 4. 4, 7. 6, 10. aber die Orient. Philosophie angedeutet.

anders zu Werke gehen, als daſs er aus den Nachrichten über die ältern Religionssysteme des Orients, meistentheils Griechischen, und aus den Darstellungen der Väter von den verschiedenen Gnost. Systemen das Gemeinsame herausschied, und, was er Kraft seines philosophischen Talents in einem innern Zusammenhange erkannt hatte, aus und in einander systematisch darstellte.

Mosheim aber, besonnen, wie er selbst als Freund der historischen Erfindungen war, kannte die Unvollständigkeit und Unsicherheit seiner Quellen, die Ungenauigkeit und das Schwanken seiner historischen Operationen zu gut, um nicht gleich im Eingange seiner Darstellung frei und bescheidentlich zu gestehen, was er als System jener Gnosis aufrichte, beruhe auf einer nur ungefähren Erkenntniſs ihrer Art und Weise. *)

Dieser Charakter des Ungefähren gibt sich nun überall zu erkennen, und wird gleich Anfangs sichtbar in der Namengebung jener gnostischen Theosophie. Der Stifter derselben, sagte Mosheim, sei im Dunkel des Alterthums verborgen. Ort und Zeit des Ursprungs war ihm nicht mehr erkennbar. Zwar meinte er, m. s. *Institt. maj.* **), Chaldäa sei das Land, wo diese Weisheit zuerst entsprungen sei, und von wo aus sie sich über Syrien, am meisten aber über Egypten verbreitet habe. Er schloſs dies aus der Verwandt-

---

*) S. *Commentar, p. 26: Ex illis, quae de primarum inter Christianos sectarum sententiis memoriae sunt prodita, aliisque ejus reliquiis passim dispersis, ratio ejus et natura* quodammodo *intelligi potest.*

**) S. 148.

schaft der Chaldäischen Dämonologie mit der wesentlichen Grundfrage der gnostischen Weisheit über den Ursprung des Bösen in der Welt. Aber wie unsicher dieser Schluſs sei, gab er selbst dadurch zu erkennen, daſs er diese Vermuthung in seinen Commentarien nicht wiederholte, und die ganze Weisheit von Anfang an nicht Chaldåisch, sondern Orientalisch genannt wissen wollte. Dadurch schien er andeuten zu wollen, daſs der örtliche Ursprung tiefer zu suchen sei. Für den Namen selbst hatte er weiter keine Bürgschaft, als auſser einigen andern Dingen, die er nicht sagen wollte, vorzüglich nur den Titel der Valentinianischen Schrift des Theodotion hinter des Alexandr. Clemens sämmtlichen Werken, und zwar nur den Titel des Auszugs: *Ἐκ τοῦ Θεοδότου καὶ τῆς ΑΝΑΤΟΛΙΚΗΣ καλουμένης ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ ἐπιτόμαι.* In seinen Commentarien, wo er diesen Titel etwas genauer betrachtete, gab er dem Worte *ἀνατολικὴ διδασκαλία* eine weitere geographische Bedeutung, und faſste darin die Chald. und Persische Weisheit zusammen.*). Die Gnostiker selbst, meinte er, hätten im klaren Bewuſstsein des Unterschiedes zwischen ihrer Philosophie und der Griechischen, den Ursprung ihrer Weisheit aus dem Orient abgeleitet. In Beziehung auf diesen Unterschied, glaubte er, hätten sich die Gnostiker selbst auch den stolzen Namen der Gnosis angemaſst.

Nachdem er in seinen gröſsern Institutionen jeden Versuch, diese Orientalische Gnosis mit dem

*) S. 19. 20.

Platonismus zu identificiren, oder aus demselben abzuleiten, kurz von der Hand gewiesen hatte, zeigte er, Grundidee und Absicht aller gnostischen Systeme sei, die höhere Erkenntnifs von dem Ursprung des Bösen zu suchen. Der Dualismus habe den darnach suchenden Gnostikern nicht genügt, eben so wenig die Art und Weise Derer, welche dem Urwesen ein untergeordnetes oder mehrere entgegenstellten, und diesen oder diesem getrennt von jenem die Schöpfung der Welt beilegten. In wie fern jener strenge und dieser modificirte Dualismus zur Orientalischen Gnosis ursprünglich gehört habe, oder nicht, darüber erklärt sich M. nicht. Wenn er es gethan, so würde ihm die eigne Verwirrung über diese Sache nicht entgangen sein. Denn die Verwirrung des Christlichen und Nichtchristlichen Gnosticismus, wie sie in der ganzen Darstellung M's. herrscht, fängt hier schon an, sich endlos auszubreiten. Er bestand nur darauf, dafs die von ihm sogenannte Orient. Gnosis, im Bewufstsein der Unzulänglichkeit jenes Dualismus, einen neuen Weg gesucht habe, jenes Räthsel zu lösen, nämlich die Vereinigung des Dualismus und Emanatismus, in der die Emanat. Elemente überwiegend gewesen seien. Es sei Grundansicht dieser Gnosis gewesen, ein höchstes gutes Wesen zu statuiren, in dem nichts Böses, also auch die Quelle desselben nicht gedacht werden könne. Das Böse, das Uebel und sein Ursprung sei allein aufser Gott, in der Materie zu suchen. Diese aber habe die Gnosis als urewig gedacht, getrennt von Gott dem absolut guten Wesen. Unter diesen Vorausset-

zungen nun sei die schwierige Frage nothwendig entstanden, woher die Welt, die geordnete, geformte, in der der himmlische Geist mit der bösen Materie verbunden ist? Diese Frage habe man auf keine andere Weise genügend beantworten können, als durch das System der Emanation, deren Entfaltung die zügellose Phantasie jener zwar nicht stumpfen und trägen, aber wie mit einem fanatischen Aussatz behafteten Metaphysiker *) kühn genug unternommen und in allerlei phantastischen Mythen durchgeführt habe. — Nun meinte er zwar, die Meister dieser unsinnigen Weisheit wären klarer und weniger sinnlos gewesen, als ihre Jünger, aber durch diese Ansicht erbitterte er sich selber so sehr, dafs er nicht besonders Unrecht zu thun, vielmehr sehr historisch zu verfahren glaubte, wenn er den Sinn und Unsinn der Meister und Jünger unterscheidungslos, wie er ihn fand, so auch ineinanderfügte. — Nachdem er die zerstreueten Mannichfaltigkeiten der gnostischen Systeme gesammelt und geordnet hatte, suchte er durch Absonderung aller individuellen Verschiedenheiten vermuthend und schliefsend die Einheit und die gemeinsame Grundlage aller Partheien etwa in zwölf Hauptartikeln, theils kosmologischen, theils ethischen Inhalts nachzuweisen. **) Die erste Darstellung derselben war ungenau und unsystematisch. Diesem Mangel strebte er in sei-

*) *Homines puto fuisse non hebetes quidem et prorsus inertes, ut nec satis tamen sanos, verbo, Metaphysicos fanatica quadam scabie infectos.* S. *Institt. maj.* pag. 147.

**) S. *Institt. maj.* p. 141.

nen Commentarien abzuhelfen, dadurch, dafs er die zwölf Hauptartikel auf vier zurückführte. Diese *initia* waren folgende: Von Ur an sei in einem unendlichen Raum ausgegossen und Alles erfüllend ein höchst gutes, weises Lichtwesen, der dem menschlichen Verstande verborgene Gott. Die Griechisch Redenden hätten jenen Raum bald *πλήρωμα*, bald *αἰών* genannt, den urewigen Gott darin aber *βυθός*. Das ewige Wesen habe nach langer Einsamkeit und schweigender Ruhe einst aus allmächtigem Willen zwei vollkommene Wesen aus sich erzeugt, welche männlich und weiblich in göttlicher Zeugungskraft ähnliche Wesen wiederum paarweise in unendlicher Fortschreitung hervorgebracht hätten. Aus diesen göttlichen Wesen, oder Aeonen, welche je näher dem Urwesen desto vollkommener, je entfernter desto unvollkommener gedacht worden seien, bestehe die göttliche Familie des Bythos. Alle, obwohl aus dem Bythos entsprungen, also in der Zeit entstanden, seien endlos und ewig, daher Aeonen genannt. Diese Aeonenfamilie aber habe zur Ausfüllung des Pläroma wiederum Wesen hervorgebracht, welche, obwohl göttlichen Ursprungs, wie sie, doch an Macht und Weisheit bedeutend von einander verschieden seien. — Nachdem nun Mosheim eben so klar als wahr gezeigt, dafs das Wort Aeon in diesem philosophischen Zusammenhang nothwendig reale Substanzen bezeichne, schlofs er eben so unklar als unrichtig die Theogonie der ursprünglichen orientalischen Philosophie.

Die Kosmogonie derselben aber stellte er so dar: Aufser dem Pläroma, welches der Bythos

mit seiner göttlichen Familie ausfülle, habe von Ewigkeit her existirt die rohe, dunkle, völlig lichtlose, formlos und ordnungslos sich bewegende Materie, aller Bosheit Quelle und Sitz. Einer der Aeonen, entweder aus dem Wohnort der Göttlichen verstoſsen, oder von dem Urwesen abgesendet, habe in einer bestimmten Zeit jene Materie geformt, durchleuchtet und gebildet, und so die sichtbare Welt geschaffen. Die Griechisch Redenden hätten diesen Weltschöpfer δημιουργός genannt. Dieser beherrsche die Welt, die er mit lebendigen Wesen, Menschen und Thieren, bevölkert habe. Entfernt von dem höchsten guten Gott, regiere er eigenmächtig das von ihm Geschaffene in Gemeinschaft mit seinen Genossen und Gehülfen, deren Herrschaften über die einzelnen Theile der Welt der seinigen über das Ganze untergeordnet seien.

Dieser Kosmogonie und Theogonie gemäſs sei die Anthropologie also beschaffen gewesen: Der aus gutem Geist und bösem Körperstoff zusammengesetzten, also helldunkeln Menschenwelt habe sich das höchste gute Wesen erbarmt, und von Beginn an gestrebt, dieselbe zu erlösen und zu befreien durch besondere Gesandtschaften erleuchteter, weiser Männer, welche die Wahrheit verkündigen und den rechten Weg des Kampfes und des Sieges lehren sollten. Daraus aber sei bei dem natürlichen Widerstreben des Dämiurgos ein Kampf des Lichtes und der Finsterniſs entstanden auf Tod und Leben. So viel der Menschen dem Worte und der Lehre jener Gesandten gehorcht, und den alleinigen höchsten

Gott angebetet hätten, die seien als reine Geister nach dem Tode erlöst und befreiet in die Fülle des ewigen Bythos zurückgekehrt; die andern aber habe nach dem Tode die Strafe der Wanderung und Verwandlung in neue Körper getroffen. Nachdem aber, so habe man gedacht, entweder alle, oder doch die meisten Menschengeister zu ihrem Ursprung in die Urquelle des Lichtes zurückgekehrt seien, habe der allmächtige Gott die Welt zerstört, die Materie an ihren Ort verstofsen, und lebe nun, wie vor der Weltschöpfung, so fortan selig in seiner seligen Familie mit ewiger Herrschaft.

In genauem Zusammenhang mit dieser Anthropologie und Erlösungsgeschichte stellte Mosheim nun auch die Ethik der Orientalischen Philosophie dar auf folgende Weise. Einerseits, sagte er, hätten die Finsteren, zur Traurigkeit, Unlust und sittlichen Strenge Geneigten in der Ethik den strengsten Rigorismus der Büfsung und Peinigung entfaltet, die Ascetik der Contemplation und Abstraction; daraus sei die Manichäische, Marcionitische Sittenlehre, wie auch die Enthaltungskunst der Enkratiten abzuleiten. Andernseits aber hätten die Weltkinder, die der Lust Ergebenen unter jenen Philosophen den ethischen Grundsatz aufgestellt, dafs, um zu jener seliger Freiheit und Einheit zu gelangen, es nur der Befreiung vom Körper, der Vernichtung des Weltlichen bedürfe; diese aber könne eben so gut durch Sünde und Laster bewerkstelligt werden, da mit der Richtung des Gemüthes auf das göttliche Wesen das Böse in gar keiner Verbindung stehe, derselben also keineswegs hinderlich sei. Aus diesem allen

Unterschied des Guten und Bösen aufhebenden Princip sei, meinte Mosheim, die zügellose, greuelvolle Lehre der Carpokratianer hervorgegangen.

Mit dieser pathologischen Erklärung des ethischen Doppelprincips in jener Orientalischen Philosophie schloſs Mosheim die systematische Analyse der gemeinsamen Grundlage des Gnosticismus.

Halten wir hier einen Augenblick inne, und fragen, wie weit es Mosheim gelungen sei, den historischen Grundpunkt des Gnosticismus zu construiren, — so müssen wir, durch neuere Forschungen eines Bessern belehrt, antworten: Nur einem kleinen Theile nach! Denn unverkennbar enthält diese Darstellung nichts mehr und nichts weniger, als das Gemeinsame des Valentinianischen und Basilidianischen Systems; die Valent. Elemente aber sind überwiegend darin hervorgehoben.

Das Eigenthümliche dieser beiden Systeme, die Verschmelzung des Emanatismus und Dualismus hat er allerdings getroffen; aber abgesehen davon, daſs sich daraus, aus diesem Grundprincip, das schon eine Verschmelzung ist, selbst innerhalb der Gnostiker im engern Sinne die Entstehung des Manichäismus, der ein reiner Dualismus gewesen zu sein scheint, so wie des Ophitischen Pantheismus und des Carpokrat. Nihilismus gar nicht historisch und philosophisch erklären und ableiten läſst, so kann ein so aus heterogenen Elementen zusammengesetzes System unmöglich die ursprüngliche Gestalt des Orientalismus gewesen sein. Man mag sich den Oriental. Geist noch so phantastisch denken, die Geschichte fer-

dert ihr Recht auch hier, und macht auch hier das Gesetz geltend, dafs die Ordnung und Einfachheit, nicht aber die Verwirrung und Verworrenheit des Ungleichartigen das Ursprüngliche und Erste sei. Selbst der von Mosheim construirte Gnosticismus folgte diesem Gesetz in der Geschichte Gottes und der Welt. Mosheim findet hinlängliche Entschuldigung theils in der Mangelhaftigkeit und Unvollständigkeit seiner Quellen, deren gröfseren Reichthum er aber ahndete, als ein verborgenes, von ihm selbst hoch ersehntes Gut, theils in der Unvollkommenheit des philosophischen Talents, das in jener Zeit noch nicht so weit durchgebildet war, um in der Geschichte der Philosophie und der Religion die Massen zu durchdringen, zu ordnen und wahrhaft zu construiren. Aber eben darum darf nicht verschwiegen werden, dafs Mosheim, obwohl er nicht anders konnte, in seiner Ansicht und Darstellung einen Zirkelgang genommen, und, um den Christlichen Gnosticismus aus seinem Ursprung schnell und genügend zu erklären, statt des wahren, aber sehr tief liegenden, einfachen Ursprungs, das Entsprungene selbst als das Nächstliegende genommen und dieses für jenen gehalten hat. Dieses Leichteste zu gewinnen, war für M. schwer; aber wie konnte dem scharfsinnigen Manne entgehen, dafs sein sogenannter Orientalismus nichts weiter sei, als ein von ihm gemachtes Schema, die den meisten Gnostikern gemeinsamen Ideen zu ordnen? Das übersah er nicht, dafs, damit dieses Schema nur irgend einen historischen Schein habe, die Idee und der Name Christi, welche zum Wesen

des Christlichen Gnosticismus nothwendig gehören, nicht darin enthalten sein dürften. Aber indem er in seinen Orientalismus das Scheinbild oder Abbild der Erlösungslehre aufnahm, wie es weder der Dualismus, noch das Emanationssystem an sich construiren konnte, sondern nur der durch Christliche Ideen erst aufgeregte und zur Verschmelzung Emanatistischer und Dualistischer Ideen gezwungene Gnosticismus in oder dicht neben der Christlichen Kirche zu schaffen, zu gestalten und zu stellen vermochte, verwirrte er selbst, was er Anfangs mit Klarheit scheiden zu wollen schien. Unleugbar ging also Mosheim einen historischen Zirkelgang: nur war dieser kreisförmige Weg in der Darstellung der Orient. Philosophie von so weiter und an vielen Punkten so sehr ausschweifenden Peripherie, daſs man die Ahnungskraft Mosheims in Beziehung auf das, was über den Kreis hinaus lag, — für ihn noch bedeckt und verborgen, — nicht anders als bewundern und hochhalten kann, um so mehr, da er späteren Forschungen das dunkle Ziel zwar nicht zeigte, aber denselben es zu finden sehr behülflich war.

Die Kreislinie, in der sich Mosheims Untersuchungen und Resultate bewegten, wird erst recht deutlich, wenn man genauer beachtet, was er in seinen Commentarien klarer, aber sich selber unbewuſst des Irrthums zeihend, und entschiedener, als in seinen gröſsern Institutionen, über die Grundzüge und Grundgestalten der individuellen Verschiedenheiten und Abweichungen innerhalb jener Orientalischen Philosophie behauptete.

Den innern Erklärungsgrund dieser Verschiedenheiten fand Mosheim in der natürlichen Leichtigkeit, Schnelligkeit und Nothwendigkeit, womit diejenigen, welche über so verborgene und verwickelte Dinge, wie jene Grundideen der Orient. Philosophie, ohne historische Basis *solius ingenii viribus* philosophiren, sich selber in die abweichendsten Meinungen zu spalten pflegen. Diesen populären Erfahrungsatz hielt er für so begreiflich und genügend, dafs er zur tiefern wissenschaftlichen Begründung desselben nichts weiter hinzufügte. Der Grundpunkt und Hauptsitz aller Abweichungen innerhalb der Orient. Gnosis ward schnell und richtig von ihm gefafst; aus bloſser Ahnung, wie es scheint, ohne alle historische und philosophische Construction des Wie und Warum. Die Idee des Dämiurgos, und wie sich dieser zu dem guten Urwesen verhalte, — darin fand er die Quelle aller Spaltung; wie konnte er anders, da er eben in dieser Hauptfrage den Ursprung des ganzen Oriental. Systems erkannt zu haben glaubte? Der historische Boden, wo er jene Verschiedenheiten sammelte und ordnete, war wiederum kein anderer, als der kirchengeschichtliche Kreis der Christlichen Gnostiker von Simon Magus an bis auf Marcion und Manes. Indem er nun die seltsamen Gestalten des Christlichen Gnosticismus, so weit er sie zu jener von ihm construirten Einheit nicht zurückführen konnte, classificirte, fand er in den drei Hauptklassen derselben, dem Manichäismus nemlich, dem Gnosticismus, wie ihn Basilides, Valentin und Andere dargestellt, und dem System des Marcion,

auch die ursprünglichen Hauptverschiedenheiten der Orient. Philosophie. Die Einen, sagte er, und zwar die Meisten, hätten einen Herrscher und Fürsten der Materie oder der Finsternifs statuirt, zwischen diesem aber und dem guten Urwesen einen schweren Kampf und Streit gesetzt. Jenen Fürsten nun hätten einige dem ewigen Urwesen des Guten als völlig gleich gedacht, andre aber nicht, sondern entweder als ein Product der aus sich selbst erzeugenden Materie, oder als einen ungehorsamen, eigenwilligen Sohn des höchsten Wesens. — Daraus, glaubte Mosheim, seien die Systeme des Manes und des Simon Magus, auch wohl andrer entstanden. — Eine zweite Gattung jener Philosophen habe sich, sagte er, unter jenem Dämiurgos nur einen Schöpfer und Baumeister der Welt gedacht, keinen Fürsten und Herrn; diesen Baumeister aber hätten sie in die Klasse der göttlichen Aeonen gesetzt, und seine Weltbildung abgeleitet von irgend einem zufälligen, nicht weiter begründeten Antriebe in demselben. Ueber die Art und Weise jener Weltbildung, ob sie mit oder ohne Wissen des guten Urwesens von dem Weltschöpfer unternommen sei, dann aber auch über das Verhältnifs dieses dunklen Wesens zu dem Guten in dem höchsten Gott und dem Bösen in der Weltmaterie, ob und inwiefern es gut, oder böse, oder beides zugleich gewesen und geworden sei, und in welchem Maafs, — über diese beiden Hauptfragen habe sich diese Klasse von Philosophen, meinte M., bedeutend wieder entzweiet. — Natürlich, — denn wie konnten sonst die mannigfaltigen Verschiedenhei-

ten, Abweichungen und Gegensätze der von Basilides und Valentin ausgehenden gnostischen Systeme, die alle zu dieser Hauptklasse gehören sollten, gehörig und genügend erklärt werden? — Die dritte Gattung jener Oriental. Philosophen endlich sollte nach Mosheim die Ansichten jener beiden ersten Hauptsecten vereinigt, und um leichtern Ausgang aus dem Gewirr zu finden, einen Tritheismus statuirt haben, nach welchem die Welt getheilt sei zwischen dem höchsten guten Gott, dem Fürsten der Finsternifs und der Materie, und dem Weltschöpfer. Aus dieser Triumviratsansicht sei das Marcionitische System hervorgegangen; vielleicht auch noch andere, fügte M. ungewifs hinzu.

Wenn irgendwo, so treffen hier alle Vorwürfe, die Herder nur in allzu reichem Maafse über das Mosheimische „Tanzgekreise um den Altar eines unbekannten Gottes, — den ewigen in sich kehrenden Zirkel der Orientalphilosophie, ohne Fufs und Stellung," ausgeschüttet hat *). Es ist wahr, und ein Jeder sieht es ohne weitere Nachweisung von selbst, dafs Mosheim gerade auf diesem Punkte seiner Forschung wie verblendet und gebannt gewesen zu sein scheint in dem von ihm selber gezogenen Erfindungskreis der Orient. Philosophie. Mehr aber, als dies, befremdet uns hier, dafs der sonst so gewandte, scharfsinnige Mann, der alle gnostischen Gebäude von Simon Magus an, den er für keinen Christlichen Ketzer gehalten wissen wollte und mit Recht, bis auf Mani vor sich sah,

---

*) Herders sämmtl. Werke. z. R. u. Th. 5. S. 396.

aus und in einander gelegt hatte, nicht im Stande war, aus den einfachen Grundlinien des Orientalismus, wie er sie selbst gezogen, aus dem von seinem Standpunkte aus richtig erkannten Charakter desselben; der Verschmelzung der Emanationslehre und des Dualismus, durch philosophische Combinationen dieser beiden Factoren die Grundverschiedenheiten richtiger zu construiren. Noch auffallender ist, wie er, durch Beausobre's und seine eigenen Forschungen über den Manichäismus hinlänglich belehrt, gleichwohl den einfachen Dualismus als Grundlage darin ganz und gar verkannte, und die erste Klasse der Orient. Philosophen, aus der der Manichäismus entstanden sein sollte, so unsicher, unklar und schwankend hinstellte, daſs nur dem geübtern Auge gelingen konnte, die Grundidee des Dualismus darin zu erkennen. Ja völlig unerklärlich ist es, wie er bei der Bezeichnung der Verschiedenheiten in dieser ersten Klasse unklar genug war, um auch diejenigen, welche sich den Fürsten dieser Welt als einen Sohn des guten Wesens dachten, unter dem von ihm zwar dunkel ausgedrückten, aber doch erkennbaren Klassenbegriff des Dualismus mit zu begreifen. Offenbar gehören die so Meinenden in die von M. gemachte zweite Klasse, oder vielmehr ihre Verwirrung trägt den wesentlichen Charakter des Christlichen Gnosticismus. Die wundersame Erscheinung Marcions aber hat er so wenig verstanden, daſs er, in dem Tritheismus desselben das überwiegende Christliche Element ganz und gar übersehend, im Grunde nichts andres that, als den Marcionitismus aus ihm selber ableitete. Der

ursprüngliche Orientalismus, wie er selber ihn construirt oder vielmehr erfunden hatte, kann seinem Grundbegriffe nach jenen Tritheismus nicht in sich dulden. Dasselbige gilt von der zweiten Klasse, aus der die Systeme des Basilides, Valentin u. A. hergeleitet werden. Das charakteristische Merkmal derselben ist das Hin- und Herschwanken der Meinung über das Verhältniſs des Weltbildners zu dem Guten und Bösen. Aber eben dieses Schwanken, ist es nicht gerade aus dem feindlichen Zusammenstoſsen und Verwirren Christlicher und Vorchristlicher Elemente entstanden?

Glücklicher und sicherer, als in der Untersuchung über den vorchristlichen und auſserchristlichen Ursprung der Gnostiker, war Mosheim in der Darstellung des Wesens, Umfangs und der Form des Christlichen Gnosticismus selbst. Hier galt es, sichere historische Thatsachen zu sichten und zu ordnen; so oft es dies galt, stand Mosheim seinen Mann. — Indeſs muſs auch hier gesagt werden, Mosheim traf nur zum Theil das Rechte, und daſs er es nicht ganz traf, daran war nichts so sehr Schuld, als die leidige Erfindung des Orientalismus, dessen dunkles Bild den klaren Mann mehr als einmal verwirrte, selbst in den klarsten Sachen. —

Je mehr es nun für die sichere Darstellung der Untersuchungen zwischen Mosheim und Neander, wie sie auf und aus einander gefolgt sind, so wie für die richtige Beurtheilung des Neanderschen Werkes selbst austrägt, das Bild der Mosheimischen Resultate recht genau im Einzelnen

zu fassen, und was der Autorität gebietende Mann geleistet, und was nicht, gerade in den Stücken, wo sein Genie und seine Talente durch Quellenreichthum hinlänglich unterstützt wurden, recht kritisch zu verzeichnen, desto weniger scheue ich mich, unsere Leser um Verzeihung zu bitten, wenn ich gerade hier abbreche, um eine grössere Mufse, als ich jetzt habe, abzuwarten, wo mir vergönnt sein wird, diese mühsame litterarhistorische Arbeit aus einem Stücke, ganz vollendet, für das nächste Heft unserer Zeitschrift, Andern und mir selbst zur volleren Genüge zu liefern.

Ueber
die Entstehung und Zusammensetzung der uns in 8 Büchern erhaltenen Sammlung Sibyllinischer Orakel.

(Schluſs der Heft 1. S. 246 abgebrochenen Abhandlung [1]).)

Fünftes Buch. Auch dieses schreibt **Lactanz**, wo er Stellen daraus neben solchen aus andern Büchern anführt [2]), einer von den Verfasserinnen der andern verschiedenen Sibylle zu; was beweiset, daſs auch dieses damals schon als ein besonderes Buch bestanden habe; dagegen **Clemens von Alexandrien**, wo er zugleich Verse des vierten und fünften Buchs citirt [3]), sie einer und

1) Da dieses bloſs eine Fortsetzung jener Abhandlung ist, so durfte ich, um keine Ungleichmäſsigkeit hineinzubringen, die Form nicht ändern; auch fehlt es mir zu einer nochmaligen völligen Umarbeitung sowohl an Zeit als an Lust. Es erscheint dieses daher, bis auf Einzelnes, was mir bei der Durchsicht aufstieſs, im Ganzen in derselben Gestalt, worin es schon vor länger als einem Jahre zum Druck fertig lag.

2) Institutt. VII, 18. 24. und besonders De ira Dei. 23.

3) Protrept. c. 4. p. 82 (ed. Wirceb.). Paedagog. II, 10. p. 478.

derselben Sibylle beilegt; vor dem Clemens aber finden sich von diesem Buche keine äufsere Zeugnisse, woraus indessen nicht folgt, dafs nicht wenigstens einzelne Theile schon bedeutend früher verfafst sein können; so wie auf der andern Seite aus den wenigen Stellen, die Clemens anführt, nicht mit Bestimmtheit hervorgeht, dafs er schon das ganze Buch, so wie es uns vorliegt, gekannt habe, obgleich dies einigermaafsen dadurch wahrscheinlich wird, dafs jene Stellen sich an ganz verschiedenen Orten des Buchs finden [1]). Das Nähere kann natürlich nur aus der Betrachtung des Buchs selbst hervorgehen, die nur leider bei der grofsen Dunkelheit so vieles Einzelnen und bei der zum Theil entsetzlichen Corruption des Textes grofse Schwierigkeiten darbietet.

Die ersten 51 Verse machen, auch nach Thorlacius Ansicht, ein in sich abgeschlossenes kleines Orakel aus. Die Sibylle geht in prophetischer Rede die verschiedenen Römischen Kaiser vom Julius Cäsar bis zum Hadrian so durch, dafs se jeden mit der Zahl, die der Anfangsbuchstabe seines Namens im Griechischen bezeichnet, andeutet und nach einzelnen historischen Notizen schildert. Dafs der Verfasser ein Christ sei, geht besonders aus seiner Schilderung des Nero hervor, der, *δεινὸς ὄφις*, obgleich aus den Augen der Menschen verschwunden, doch Verderben bringend sei (v. 33), und zurükkehren werde, sich für einen Gott ausgebend (nämlich als Antichrist), aber erfahren werde, dafs er es nicht sei. — Den

---

1) v. 166 sq. 296 sq. 484 sq.

Hadrian nennt er *πανάριστον* und *πάντα νοοῦντα*, und schliefst:

καὶ ἐπί σοι πανάριστε, πανέξοχε, κυανοχαῖτα,
καὶ ἐπὶ σοῖσι κλάδοισι τάδ' ἔσσεται ἤματα πάντων·
τρεῖς ἄρξουσι, ὁ δὲ τρίτος ὀψὲ κρατήσει ἁπάντων.

Die *τάδε ἤματα πάντων* können sich wol auf nichts anderes beziehen, als auf die Zeit der ruhigen und allgemeinen Herschaft des Reiches Gottes auf Erden. In den beiden ersten Versen ist offenbar die Hofnung ausgedrückt, dafs diese schon zu Hadrians Zeit eintreten werde, und es kann dieses daher nicht nach seinem Tode (138 n. Chr.) geschrieben sein. Höchst wahrscheinlich ist es vielmehr, dafs die Abfassung noch in die ersten Jahre seiner Regierung fällt, wo er sich den Christen einigermaafsen günstig zeigte, wie das Rescript an den Minutius Fundanus beweist, dessen Echtheit wol mit Unrecht bezweifelt wird; wenigstens noch vor seiner Reise nach Aegypten, wo er dem Antinous einen Tempel erbaute, was gewifs einem Christen über ihn kein so günstiges Urtheil erlaubt hätte, als wir hier ausgesprochen finden; wie es denn auch in einem andern Orakel (B. VIII, 57.) sehr stark gerügt wird. — Dann aber ist schwer zu erklären, was der dritte Vers soll; dieser bezieht sich offenbar auf des Hadrians Nachfolger, den Antoninus Pius und dessen adoptirte Söhne M. Aurelius und L. Verus; daher Thorl. annimt, dafs das Orakel nicht lange vor des Verus Tode geschrieben sei. Aber zu der Zeit würde ein Christ wol den Hadrian nicht mehr so ausgezeichnet günstig vor den andern beurtheilt haben; ferner sähe man gar nicht ein, warum

nicht der Verfasser des Hadrians Nachfolger auf dieselbe Weise mit ihrem Anfangsbuchstaben bezeichnet hätte, wie die andern; es würde dann dieses Orakel sich eben bei diesen letzten Kaisern gewiſs länger aufhalten, als selbst bei den andern, und nicht unterlassen haben, besonders den regierenden Kaisern M. Aurelius und L. Verus wegen der zum Theil so heftigen Verfolgung, die die Christen unter ihnen zu leiden hatten, zu drohen; und endlich wie konnte ein Verfasser zu der Zeit noch in Beziehung auf Hadrian sagen: *καὶ ἐπί σοι* etc.? Die ganze Art, wie das Orakel mit einer Anrede an den Hadrian schlieſst, läſst, dünkt mich, keinen Zweifel, daſs es unter seiner Regierung geschrieben sein müsse. Ist dieses aber, so scheint man den letzten Vers als spätern Zusatz ansehen zu müssen; es ist darin ausgesprochen, daſs nach Hadrian (noch) drei herschen, der dritte zuletzt allein; müſste man bei diesem dritten nothwendig an den L. Verus denken, so müſste der Vers vor dessen Tode (169) geschrieben sein; man kann es aber auch auf den M. Aurelius selbst beziehen, in welchem Falle er denn wol erst nach des Verus Tode zu setzen wäre. Unter Hadrian dagegen, zumal am Anfange seiner Regierung würde wol kein Christ, der die allgemeine Herrschaft des Reiches Gottes so nahe glaubte, mit solcher Bestimmtheit grade noch drei Römische Kaiser erwartet haben, weder heidnische noch christliche. Uebrigens ist es mir sehr wahrscheinlich, daſs dieses Orakel einen Aegypter zum Verfasser hat, sowohl weil er v. 2 sq. von denen, die vor den Römern die Herschaft

gehabt haben, aufser dem Alexander nur die Aegypter nennt, wozu in der Sache doch kein Grund war, als auch weil er v. 16 sqq., wo er vom August handelt, besonders lange bei dem, was Memphis nach der Besiegung der Kleopatra gelitten haben soll [1]), verweilt; vielleicht haben wir eben in dieser Stadt seinen Aufenthalt zu suchen.

Und eben dahin scheinen wir den oder die Verfasser der meisten der folgenden Orakel v. 52 — 259 [2]) setzen zu müssen; wenigstens beschäftigen sie sich fast nur damit, über Aegypten zu weissagen, wobei besonders Memphis an mehrern Stellen hervorgehoben wird. Etwas Näheres aber ist in der That schwierig über die Abfassung derselben mit einiger Bestimmtheit festzusetzen, sowohl wegen des zum Theil so verdorbenen und selbst lückenhaften Textes, als auch wegen eigentlicher Sachschwierigkeiten, indem die eigentliche Beziehung des Geweissagten so wenig klar ist, und sich selbst so schwer bestimmen läfst, was wirklich Prophetisches darin ist, und was, sich auf Vergangenes beziehend, nur die Miene der Weissagung annimmt. Wegen der Einheit der Localität, worauf die meisten dieser Orakel führen, mufs man schon geneigt sein, sie Einem und demselben Verfasser mit dem ersten dieses Buches (v. 1—51) zuzuschreiben. Und nimt man dazu, dafs diese Orakel meistens mit einander durch passende Verbindungen zusammenhangen, dafs sie

den-

1) Dafs Memphis damals, wie hier angedeutet ist, zerstört sei, davon ist mir sonst nichts bekannt.

2) S. 553, 4: τείρομαι ἡ τριτάλαινα — S. 602, 1: χείλεσιν ἁγνοῖς.

denselben Jüdisch-Christlichen Geist athmen, und dafs, wo sich deutlichere und bestimmtere Spuren des Zeitalters der Abfassung finden, diese am besten eben auf die Zeit, worin wir das vorige Orakel gesetzt haben, den Anfang der Regierung des Hadrian, passen, so wird jene Annahme wenigstens höchst wahrscheinlich. Dieses wird noch mehr hervorgehen, wenn wir den Inhalt dieser Orakel, so weit ich ihn erkennen kann, etwas näher durchgehen, wobei sich zugleich, was hiervon vielleicht auszunehmen ist, ergeben wird. Jedoch können wir uns nicht dabei aufhalten, alle einzelnen Schwierigkeiten und Dunkelheiten, die im Text oder auch in der Sache ihren Grund haben, nachzuweisen, da uns selbst nur die Aufdeckung derselben eben wegen ihrer Menge hier zu weit führen würde. — In den ersten Versen dieser Orakel (v. 52 sq.) bezeichnet die Sibylle sich als eine Schwester der Isis — Ἴσιδος ἡ γνωστή —, was allein schon einen Aegyptischen Verfasser verrathen würde, wenn auch dasselbe nicht aus dem ganzen Inhalt des Orakels so deutlich hervorginge. Zuerst scheint dem Tempel der Isis, also wol überhaupt ihrem Cultus der Untergang gedroht zu werden, der erfolgen werde, wenn der Nil ganz Aegypten bis 16 Ellen hoch überschwemmen werde; was sich vielleicht auf eine dem Verfasser eben gegenwärtige Begebenheit bezieht; dann wird namentlich gegen Memphis geweissagt und dessen Fall gedroht, v. 60—72, weil: ἐξεμάνης ἐς ἐμοὺς παῖδας θεοχρίστους,

καί τε κακὴν ὤτρυνας ἐπ' ἀνδράσι τοῖς ἀγαθοῖσιν.

was darauf führt, dafs die Christen damals grade

in Memphis gedrückt waren; denn an eine heftige Verfolgung ist grade nicht nothwendig hierbei zu denken. Ist dieses nun gegen den Anfang der Regierung des Hadrian geschrieben, so kann man es auf das beziehen, was um die Zeit beim Aufstande der Juden unter dem Bar Kocheba auch die Christen von den beide so oft verwechselnden Heiden in Aegypten zu leiden hatten. — Nachdem hierauf mehr im Allgemeinen gegen Aegypten, gegen die Verehrung der Steine, der Thiere und anderer Götzen gesprochen ist, wird v. 88 sqq. Alexandria mit Krieg und Untergang bedroht. Darauf folgt in unserm Text eine Lücke von wenigstens mehrern Versen. Thorlacius meint, in derselben sei sonder Zweifel vom Alexander die Rede gewesen, da dieser im Folgenden als Beherscher der Perser und Aegypter dargestellt werde. Aber wäre letzteres der Fall, so würde mir wenigstens der Zweck und Sinn des Ganzen noch unerklärlicher sein. Mir scheint vielmehr hier wieder von Nero die Rede zu sein, der nach dem allgemeinen Volksglauben in Verbindung mit den Parthern und, wie es hier scheint, als Anführer derselben (ὃς Περσῶν λάχεν) die ganze Welt, also auch des Verfassers Vaterland, Aegypten, bekriegen und Alles verheeren sollte, so dafs, wie es hier heifst, nur der dritte Theil der Menschen übrig bleibt [1]). Dafs dieses hier so zu nehmen sei, scheint mir besonders aus dem Schlusse v. 106—110 hervorzugehen, wornach, wenn jener

1) v. 102 (S. 561, 1) καὶ κισσοῖς—ἐπὶ τοῦτον ist offenbar, wie schon Opsopäus bemerkt, zu streichen, als entstanden aus v. 108.

die ganze Erde mit Krieg und Verheerung überzogen und die höchste Macht erlangt hat, und auch die *πόλιν μακάρων* zu zerstören kommen wird, ein starker König, von Gott gesandt (der Messias), kommen und alle grofsen Könige vernichten wird — *εἶθ᾽ οὕτως κρίσις ἔσται ὑπ᾽ ἀφθίτου ἀνθρώποισιν* — denn so ist wol v. 110 aus Lactant. VII, 18 herzustellen[1]. — Das folgende Orakel v. 116 — 178[2]) hängt durch die Uebergangsverse 111 — 114 mit dem vorigen zusammen, eben nicht sehr passend; denn nach diesen sollte man vermuthen, dafs das folgende Orakel sich eben so ausschliefsend mit Persien beschäftigen werde, wie das vorige mit Aegypten; da doch darin Persien zwar zuerst genannt wird, aber gar nicht auf andere Weise als andere Gegenden Asiens und Griechenlands, denen hier, meistens durch Uebertreten der Flüsse, Untergang gedroht wird. Da diese Verse sich nun aber offenbar auf das Vorhergehende beziehen, und das Folgende, was sie damit verbinden sollen, wenigstens nicht wohl einen spätern Verfasser haben kann als jenes, so ist mir sehr wahrscheinlich, dafs eben der Verfasser der vorigen Orakel hier ein fremdes, das er schon vorfand, aufgenommen und so durch jene Verse auf eine eben nicht sehr passende Art mit dem Seinigen verbunden habe. Darnach müfste dieses Orakel noch früher als das vorige geschrieben sein, also wenigstens nicht nach dem Anfange des zweiten Jahrhunderts, wogegen auch seiner innern Beschaf-

---

1) Im Text ist: *εἶθ᾽ οὕτως τέλος ἔσται ἄφθιτον ἀνθρώποισι.*

2) S. 562, 7: *Εὐφρήτου ποταμοῦ* — S. 579, 1: *χῶρον ἄθεσμον.*

fenheit nach, so viel ich es verstehe, nichts ist; vielmehr möchte ich wegen des letztern Theiles v. 137—178 es noch in das erste Jahrhundert setzen. Denn obgleich dieses sehr verwirrt und zum Theil offenbar sehr corrumpirt ist, so scheint doch von Nero's Unthaten auf so lebendige Weise gesprochen, und an seine sogenannte Flucht aus Babylon (Rom) seine Verbindung mit den Königen der Meder und Perser und der Untergang Roms auf so unmittelbare Weise angeknüpft zu werden, dafs dadurch wahrscheinlich wird, dafs es nicht sehr lange nach seinem Tode geschrieben ist. Etwas Näheres aber bin ich bei der Dunkelheit so vieles Einzelnen nicht im Stande über den Verfasser zu bestimmen. Dagegen von v. 179 an (*νῦν δὲ πάλιν Αἴγυπτε τέην ὀλοφύρομαι ἄτην*) scheint wieder der Verfasser der ersten Orakel dieses Buches selbst zu reden; es wird zuerst wieder über Memphis geweissagt, dann auch über andere Städte Aegyptens und Libyens und andere Gegenden, meistentheils sehr dunkel, und zwar hier, wie es scheint, nicht sowohl wegen Corruption des Textes, als wegen der Sachen. Worauf soll sich z. B. beziehen, was wir v. 200 sqq. lesen: „unter den Britten (*Βρύτεσσι*) und den Galliern wird der Ocean „voll vielen Bluts sein; denn auch sie fügten den „Kindern Gottes Uebels zu, als ein Phönizischer „König eine grofse Gallische Schaar (*πλῆθος Γα-„λικανὸν*) aus Syrien zu den Sidoniern führte." Dem Lande der Indier und Aethieper wird Untergang durch Feuerbrand beim Kampfe die Gestirne mit einander prophezeit (v. 206—215), was eine Nachahmung einer im letzten Orakel dieses Buchs

v. 514 sqq. sich findenden ähnlichen Schilderung eines solchen Kampfs zu sein scheint. — Das Orakel wendet sich jetzt nach Korinth, und darauf wieder gegen Nero, den Flüchtling, der den Isthmus zu durchgraben versuchte (v. 214—246), in welchem Abschnitte aber wieder eine ungeheure Corruption des Textes zu herschen und aller genaueren Erklärung des Einzelnen zu widerstreben scheint. Daran schliefst sich endlich eine kurze Beschreibung des bevorstehenden Messianischen Reichs (v. 247—259), die uns deutlich genug einen Judaisirenden Christen als Verfasser verräth. Die Bürger dieses Reichs heifsen *Ἰουδαίων μακάρων θεῖον γένος οὐρανιόνων*; sie werden ohne Krieg und ohne Gefahr vor Feinden *ἐν μεσογαίοις* um die Stadt Gottes (das neue Jerusalem) herum wohnen, deren Mauern sich bis in die Wolken erheben und bis nach Joppe hin [1]) erstrecken werden. Und zugleich wird der gekreuzigte Jesus vom Himmel wiederkehren, *ἔξοχος ἀνὴρ — Ἑβραίων ὁ ἄριστος, ὅς ἠέλιόν ποτε στῆσεν*, so dafs also hier Christo gradezu das beigelegt wird, was im A. T. vom Josua erzählt wird, in dem man um so eher ein typisches Vorbild des Erlösers finden konnte, da Jesus und Josua derselbe Name ist.

Durch v. 259:

φωνήσας ῥήσει τε καλῇ καὶ χείλεσιν ἁγνοῖς

wird das Folgende, wie es scheint, als Anrede Christi bei seiner Wiederkunft an die Theilneh-

1) Thorlacius misversteht diese sowohl an sich als durch den Zusammenhang so deutliche Stelle gänzlich, indem er sie ganz wunderlich auf Joppe's Ereberung durch den Titus bezieht.

mer seines Reiches mit dem Vorigen verbunden. Liest man aber diesen Abschnitt (v. 260—285)[1]), so wird man nicht leicht darauf kommen, dafs er ursprünglich zu diesem Zwecke gedichtet sei. Er scheint vielmehr nur einen Juden zum Verfasser haben zu können, der darin sein Volk durch die Aussicht von dem nahen Messianischen Glücke aufzurichten suchte. Judäa, das herliche, Gott allein wohlgefällige, *θεογένης*, *πάμπλουτος*, *φῶς ἀγαθὸν* u. s. w. soll sich forthin nicht mehr härmen; wegen ihrer Leiden in der Drangsal werden die Gerechten (Juden) reichlichen Lohn davon tragen; die Bösen und Frevler werden sich bis ans Ende der Welt verbergen; es wird Feuerregen über sie kommen, und die Erde ihnen nichts tragen, bis sie den ewigen Gott, den Herrn aller Dinge erkennen, und aufhören sterbliche Menschen und Thiere, Hunde und Geier zu verehren, wie Aegypten zuerst lehrte (was uns den Verfasser gleichfalls als einen Aegypter verräth). Das Land der Hebräer dagegen wird heilig, also von allen Drangsalen unberührt sein, und für alle Gerechte wegen ihres frommen, gläubigen Vertrauens auf den Einen Gott reichlich Alles tragen. — Die Zeit der Abfassung dieses kleinen, in sich abgeschlossenen Gedichts läfst sich einigermaafsen aus v. 264 sq. bestimmen, wo das Eintreten jenes Glücks der Juden damit in Verbindung gesetzt wird, dafs *οὐκέτι βακχεύσει Περσῶν χθόνα πους ἀκάθαρτος Ἑλλήνων*, was wol

1) S. 502, 2: *μηκέτι τείρεο θυμόν* — S. 605, 7: *καὶ πίστιν ἔχοντες*.

keinen andern Sinn haben kann, als dafs Persien sich von der Herschaft der Griechen oder der Nachfolger des Alexander, namentlich der Syrischen Könige, von denen auch die Juden ja so vieles zu leiden hatten, frei machen werde; was gewissermaafsen zwar schon durch die Gründung der Herschaft der Arsaciden (256 v. Chr.) und die Gefangennehmung des Seleukus II. von Syrien (238 v. Chr. geschah, vollständiger aber erst um die Zeit der Makkabäer, da der Parthische König Mithridates der Grofse alle Länder zwischen dem Euphrat und Indus eroberte (seit 173 v. Chr.) und endlich selbst den Syrer Demetrius II. gefangen nahm (145 v. Chr.). Zu diesen Zeiten nun — denn genauer läfst es sich nicht bestimmen — mufs dieses kleine Gedicht auch wol geschrieben sein, also wenigstens nicht sehr viel später, als die durch das dritte Buch hindurchgehende Masse von Orakeln; denn wäre dieses in späterer, oder gar Christlicher Zeit geschrieben, so würde man für jene Stelle keinen nur erträglichen Sinn auffinden können. Es scheint übrigens dieses recht eigentlich prophetische Gedicht gar nicht ursprünglich darauf angelegt zu sein, der Sibylle untergeschoben zu werden; diese Stelle erhielt es sonder Zweifel erst später, vielleicht erst von dem Christlichen Verfasser der vorhergehenden Orakel, der, wie oben v. 115—178, so hier dieses auf die angezeigte ungeschickte Weise mit den seinigen zu verbinden suchte. Derselbe hat in seinem Orakel v. 247 auf ähnliche Weise, wie hier in jener Stelle v. 264 geschieht, und sonder Zweifel eben diese nachahmend, die Zeit des Eintritts des Mes-

sianischen Reichs bestimmt, aber auf solche Art modificirt, dafs eben dadurch unsere Ansicht sowohl von dem Verhältnisse beider Stücke zu einander als von der Zeit der Abfassung des ersteren im Anfange der Regierung des Hadrian nur noch mehr bestätigt wird. Es heifst nämlich nicht: „wenn die Hellenen nicht mehr in Persien ihr Wesen treiben werden", sondern ganz allgemein: *ἀλλ' ὁπόταν Πέρσαις γαὶ ἀπόσχοιτο πτολέμοιο λοιμοῦ τε στοναχῆς τε*, was sehr gut auf jene Zeit pafst, da Kosroës, 116 n. Chr. vom Trajan besiegt und gefangen, im folgenden Jahre von demselben wieder eingesetzt wurde, und in Ruhe und Freundschaft mit den Römern noch gegen 17 Jahre regierte. Indessen würde der Verfasser wol hiernach schwerlich die Zeit des Eintrits der Messianischen Glückseligkeit bestimmt haben, wenn er nicht eben in diesem von ihm vorgefundenen und aufgenommenen Orakel jene ähnliche Bestimmung gefunden und diese nachzuahmen gesucht hätte.

Das folgende Orakel hängt zwar durch v. 286 — 288 mit dem vorhergehenden auf nicht unpassende Weise zusammen. Aber gleichwol macht nicht sowohl, dafs dieses schon ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet, als der Inhalt des folgenden selbst, so weit ich es verstehe — denn Vieles ist wieder der Sachen wegen, Anderes wegen der ungeheuren Corruption des Textes sehr dunkel — die Annahme eines verschiedenen Verfassers nöthig. Es geht dieses Orakel sonder Zweifel bis v. 332 [1]). In den letzten 5 Versen (328 — 332),

---

1) S. 615, 3: *οἷον θεὸς ἐγγυάλιξεν.*

die Thorlacius ganz willkührlich vom Vorhergehenden abreifst und zum Anfange eines neuen Orakels macht, bittet der Dichter Gott, er möge doch Judäa, dem grofsen, herlichen, fruchtbaren Lande gnädig sein, damit man erkenne, wie theuer es ihm sei, und wahrnehme, wie Grofses er (seinen Verehrern) erweise. Diese Verse, die einen recht guten Schlufs bilden, machen es schon höchst wahrscheinlich, dafs das Orakel vor der Zerstörung Jerusalems und der gänzlichen Vernichtung des Jüdischen Staates geschrieben sei. Es wird darin mehreren Klein-Asiatischen Städten der Untergang gedroht, und zwar meistens auf so bestimmte Weise durch Erdbeben und Versenkung ins Wasser, dafs es sich zum Theil wenigstens auf wirkliche Fakta zu beziehen scheint. Nach des Eusebius Chronicon sind 19 n. Ch. viele Klein-Asiatische Städte — er führt 13 namentlich auf — durch Erdbeben untergegangen, unter ihnen auch die in unserm Orakel genannten Sardes, Ephesus, Kyme. Tralles, das hier eben damit bedroht wird, hatte dieses Schicksal (nach Opsopäus) noch unter Augustus. Laodicäa endlich litt öfters durch Erdbeben, unterm Nero aber wurde es 60 n. Ch. dadurch gänzlich zerstört [1]). Doch möchte ich nicht grade an diese Begebenheit, sondern, da Laodicäa mit den andern in einer Reihe steht ohne besonders hervorgehoben zu werden, lieber an eine gleichzeitige denken und glauben, dafs diese Stadt auch durch jenes Erdbeben 19 n. Ch., obgleich Eusebius sie

1) Tacit Ann. XIV, 27.

nicht mit anführt, gelitten habe. Dann würden wir dieses Orakel nicht lange nach jener Begebenheit zu setzen haben. Der Verfasser ist dann auf jeden Fall ein Jude, wofür ja auch der oben angezogene Schluſs des Orakels so sehr spricht, und lebte höchst wahrscheinlich eben in Klein-Asien, vielleicht zu Ephesus, dessen Dianen-Tempel besonders seinen Unwillen erregt. Es schlieſst sich das Orakel durch seinen Anfang an etwas Vorhergehendes an. Ob der Verfasser das unmittelbar vorhergegangene Gedicht gekannt und seins daran angeknüpft und mit den frühern Sibyllinischen Orakeln vereint habe, oder ob sich seine Anknüpfungsworte ursprünglich auf andere frühere Orakel bezogen und dieses erst später diese Stelle erhalten habe, läſst sich zwar nicht mit Sicherheit ausmachen; indessen ist doch durchaus kein bestimmter Grund, das Erstere, als das Natürlichste, nicht anzunehmen; dann hätte der Christliche Verfasser und Ordner der vorhergehenden Orakel des fünften Buchs diese beiden schon vereint und als Sibyllinish anerkannt — denn das letzte macht offenbar darauf Anspruch und muſste durch die Verbindung auch dem ersteren diesen Charakter geben — vorgefunden, und so auf die oben angezeigte Weise an seine Orakel angeschlossen. Dieses ist mir das Wahrscheinlichste.

Worauf die nächsten 9 Verse 333 — 341 [1]), sich beziehen, ist mir gänzlich dunkel. Sie handeln von den Thrakern, die gegen den Hellespont

---

1) S. 615, 4. ἱμείρω τριτάλαινα — S. 616, 5. ἔριν ὁπλισθέντες.

ziehen, von Macedonien, das ein Aegyptischer König einnehmen werde, u. s. w. Mit dem vorhergehenden Orakel hängen sie wohl gewifs nicht zusammen, da dieses ja einen so guten Schlufs hat, der hiedurch gänzlich verlohren ginge; ob und wie sie mit dem Folgenden zusammenhängen, vermag ich nicht zu bestimmen. Das folgende Orakel geht zunächst wol wenigstens von v. 342 — 385 [1]). Italien wird mit Leiden bedroht, und die schrecklichen Zeichen geschildert, die zur letzten Zeit sich ereignen werden. Sonne und Mond werden ihren Schein verliehren, die Menschen erblinden; ohne Erbarmen wird Gott die feindseligen, götzendienerischen Menschen verderben. Zur selben Zeit wird sich ein schrecklicher Krieg erheben. Denn von den äussersten Enden der Erde wird ein unsinniger Muttermörder kommen (Nero jenseits des Euphrats her), sich der ganzen Erde bemächtigen, Rom einnehmen [2]), viele Menschen und selbst grofse Fürsten tödten, und Alle verbrennen, wie er schon sonst that [3]). Heftiger Krieg wird sich von Abend

---

1) bis S. 621, 1. ἐν ὕστερον εὐφρανθείη.

2) ἧς χάριν ὤλετο τ' αὐτὸς, ἑλεῖ τ' αὐτὴν παραχρῆμα v. 367 läfst sich wol nur von der Stadt Rom verstehen; im Vorigen ist wenigstens nichts worauf es sich sonst beziehen liefse.

3) v. 369, lese ich — ὡς δήποτε ἄλλοτ' ἐποίει, mit einer leichten Aenderung, statt des gewöhnlichen ἄλλος; der Sinn ist dann leicht und natürlich, während das ἄλλος schwer zu erklären ist. Thorl. bezieht es auf den Kommodus, unter dessen Regierung er dieses Orakel wegen der bald folgenden Stelle vom Tempel der Vesta setzt: doch ist ihm selbst diese Beziehung sehr unsicher.

her (von Rom aus, durch den zurückgekehrten Nero) über die Menschen ergiefsen; Hügel und Ströme werden voll Bluts sein, und in Macedoniens Gefilden wird Galle fliefsen; dazu wird Feuer und Blut vom Himmel regnen; alle (heidnischen) Könige, auch die dann die besten sind, werden zugleich umkommen. So wird der Krieg dann enden, und das übriggebliebene, durch Leiden geprüfte weise Volk Frieden und Freude geniefsen. Dieses gibt einen recht guten Schlufs. Aber das Folgende v. 386 — 433 [1]) schliefst sich doch auch recht gut an das Vorige an. Es fängt an mit einer drohenden Anrede an die Muttermörder und Wollüstlinge, die man schon dem ganzen Zusammenhange nach nicht auf die Ptolemäer, wie Thorlac. meint, sondern nur auf die unter den Rörmern herschende Sittenverderbnifs beziehen kann; wie denn bei dem *ἐν σοὶ* v. 390 sqq. nur an dieselbe wie v. 394 bei dem *πανόδυρτε κακὴ πόλι*, an Rom zu denken ist. Nicht mehr, heifst es, werden die Jungfrauen bei dir das *πῦρ ἔνθεον* finden; denn aufgebrannt ist der so lange geliebte Tempel (der Vesta).

398. *ἡνίκα δεύτερον εἶδον ἐγὼ ῥιπτόμενον οἶκον*
πρηνηδὸν, πυρὶ τεγγόμενον διὰ χειρὸς ἀνάγνε.

Dafs hier bei dem *δεύτερον οἶκον* nicht an einen zweiten Tempel der Vesta zu denken sei, wie einige Ausleger meinen, bedarf keines Beweises. Es frägt sich nur, ob man an die Zerstörung des Jüdischen Tempels durch den Titus zu denken habe, oder ob es bildlich von der (durch Nero)

---

1) bis S. 628, 4. *κτίστης ναοῖον μεγίστα.*

verfolgten Christenheit zu verstehen sei; und darüber scheint mir in der That die Entscheidung nicht ganz leicht zu sein. Die folgenden Prädikate passen offenbar fast alle weit besser bei der letzteren Erklärung:

οἶκον ἀεὶ θάλλοντα, θεοῦ τηρήμονα ναόν,
ἐξ ἁγίων γεγαῶτα καὶ ἄφθιτον αἰὲν ἐόντα,
ἐκ ψυχῆς ἐλπιζόμενον καὶ σώματος αὐτοῦ,
οὐ γὰρ ἀκηδέστως αἰνεῖ θεὸν ἐξ ἀφανοῦς γῆς,
οὐδὲ πέτρην ποίησε σοφὸς τέκτων παρὰ τούτοις.
οὐδὲ χρυσὸς κόσμου ἀπάτη ψυχῶν τ᾽ ἐσεβάσθη,
ἀλλὰ μέγαν γενετῆρα θεὸν πάντων θεοπνεύστων
ἐν θυσίαις ἐγέραιρον καὶ ἁγίαις ἑκατόμβαις.

Es kann gegen jene Ansicht nicht angeführt werden, dafs v. 405 sqq im historischen Tempus geredet wird; denn das Ganze scheint doch nach des Verfassers Absicht prophetisch zu nehmen und auch das εἶδον v. 398, wie in der Apokalypse, von der Vision zu verstehen zu sein. Dieses geht besonders daraus hervor, dafs er bei dem, was auf jeden Fall prophetisch zu fassen ist, v. 414 sqq., über die Parusie des Messias und seine Verrichtungen, auf dieselbe Weise im Aorist, nicht im Futur, fortfährt:

ἦλθε γὰρ οὐρανίων νώτων ἀνὴρ μακαρίτης,
σκῆπτρον ἔχων ἐν χερσὶν, ὅ οἱ θεὸς ἐγγυάλιξεν,
καὶ πάντων ἐκράτησε καλῶς, πᾶσίν τ᾽ ἀπέδωκε
τοῖς ἀγαθοῖς τὸν πλοῦτον, ὃν οἱ πρότεροι λάβον ἄνδρες,
πάσας δ᾽ ἐκ βάθρων εἷλεν πόλις ἐν πυρὶ πολλῷ,
καὶ δήμους ἔφλεξε βροτῶν τῶν πρόσθε κακούργων.
καὶ πόλιν, ἣν ἐπόθησε θεὸς, ταύτην ἐποίησε
φαιδροτέραν ἄστρων τε καὶ ἡλίου ἠδὲ σελήνης

καὶ κόσμον κατέθηχ᾽ ἅγιόν τε ναὸν ἐποίησεν
ἔνσαρκον, καλὸν, περικαλλέα, ἠδὲ ἔπλασε
πόλλοις ἐν σταδίοισι μέγαν καὶ ἀπείρονα πύργον,
αὐτῶν ἁπτόμενον νεφέων καὶ πᾶσιν ὁρατόν,
ὥςτε βλέπειν πάντας πιστοὺς πάντας τε δικαίους
δόξαν ἀϊδίου θεοῦ, πεποθημένον εἶδος.
ἀντολίαι δύσιές τε θεοῦ κλέος ἐξύμνησαν.

Und darum scheint man auch keineswegs genöthigt zu sein, das diesem noch unmittelbar Vorhergehende, worin v. 398 wieder aufgenommen scheint, und was auf dieselbe Weise in der historischen Zeitform vorgetragen wird:

νῦν δέ τις ἐξαναβὰς ἀφανὴς βασιλεὺς καὶ ἄναγνος
ταύτην ἔῤῥιψεν καὶ ἀνοικοδόμητον ἀφῆκε,
σὺν πλήθει μεγάλῳ καὶ ἀνδράσι κυδαλίμοισι.
αὐτὸς δ᾽ ὤλετο χέρσον ἐπ᾽ ἀθανάτης ἐπιβὰς γῆς [1]),
κοὐκέτι σῆμα τοιοῦτον ἐπ᾽ ἀνθρώποισι τέτυκτο,
ὥστε δοκεῖν ἑτέρους μεγάλην πόλιν ἐξαλαπάξαι,

auf eine dem Verfasser schon vergangene Thatsache, wie die Zerstörung Jerusalems durch Titus, zu beziehen; vielmehr zeigt sich bei genauerer Betrachtung, dafs die drei letzten Verse dazu gar nicht passen würden, da Titus ja nicht bei seinem Zuge gegen Judäa umgekommen ist; auch würde, zumal wenn dieses in so später Zeit, als Therl. meint, unterm Kommodus geschrieben wäre, dann schwerlich an jene Begebenheit des Messias Parusie angeknüpft sein. Weit besser dagegen pafst es, wenn man es von des Nero's Unternehmen gegen die Christenheit vor dem

---

1) In den Ausgaben steht ohne Sinn: χέρσον ἀπ᾽ ἀθανάτην ἐπιβὰς γῆν.

Eintritte des Messianischen Reiches versteht. Will man es aber auf Jerusalems Zerstörung beziehen, so mufs man durchaus annehmen, dafs es entweder noch vor derselbeu oder gleich nach derselben geschrieben sei; in welchem Falle man v. 411 lesen könnte: χέρσου ἀπ' ἀθανάτης ἀποβὰς γῆς, so dafs es des Verfassers Hoffnung ausdrückte, der Zerstörer des Tempels Gottes werde bald seinen verdienten Untergang finden. Viel später kann meiner Meinung nach dieses Orakel auch wegen der Stelle von der Verbrennung des Tempels der Vesta, — welche Begebenheit dem Verfasser ein Unterpfand für die baldige Vernichtung des Götzendienstes scheint gewesen zu sein — nicht geschrieben sein. Man hat hierbei wol eben so wenig an die Verbrennung dieses Tempels unterm Kommodus 191 n. Ch., als an die 516 U. C. geschehene zu denken, sondern an den Brand des Nero 64 n. Ch., wobei auch der Vesta Tempel in Feuer aufging [1]). Geschrieben mufs dieses nun nothwendig eher sein, als der neue Tempel der Vesta wieder völlig eingerichtet war; denn sonst hätte der Verfasser sich unmöglich so ausdrücken können, wie er v. 395. thut. Damit stimmt nun wieder die Deutung des *δεύτερος οἶκος* vom Jüdischen Tempel, und des *βασιλεὺς ἀφανὴς καὶ ἄναγνος* von dessen Zerstörer Titus in Hinsicht der Zeit ziemlich gut zusammen. Nur ist, wie gesagt, in den diesem *οἶκος* beigelegten Prädikaten zu vieles, was mit dieser Deutung sich sehr schwer vereinen läfst. Aber auch

---

1) Tacit Ann. XV, 41.

die andere Erklärung, vom Tempel Gottes in der Christenheit, hat Manches gegen sich. Denn ist wol wahrscheinlich, daſs ein Christ davon sich solcher Ausdrücke würde bedient haben, wie *πρηνηδὸν ῥιπτούμενον*, oder *ταύτην ἔῤῥιψεν καὶ ἀνοικοδόμητον ἀφῆκε*, wozu noch v. 407 kommt *ἐν θυσίαις ἐγέραιρον καὶ ἁγίαις ἑκατόμβαις*. Wie man dieses aber auch erkläre, so bleibt doch sehr wahrscheinlich, daſs dieses bald nach Nero's Tode, kurz vor oder sehr bald nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei. Dagegen muſs man, wenn man es vom Jerusalemischen Tempel und vom Titus erklärt, zweifelhaft sein, ob der Verfasser ein Juden-Christ sei oder ein Jude; letzteres muſs dann durch die Art, wie er vom Jüdischen Tempel spricht, überwiegend wahrscheinlich werden; und eben so wenig ist in der Art, wie er die Messianische Hoffnung ganz Jüdisch-politisch und sinnlich aufgefaſst hat, etwas dagegen; auch spricht er ja nur von der Ankunft, nicht von der Wiederkunft des Wiederherstellers der von Gott geliebten Stadt. Dann würde man freilich noch mehr zweifeln müssen, daſs das Vorhergehende bis v. 385, worin Nero als Antichrist vorgestellt wird, von demselben Verfasser wie dieses sei. Indessen ist doch nicht unmöglich, daſs, da die Meinung, daſs Nero noch lebe und wiederkehren werde, nicht bloſs unter den Christen, sondern selbst unter den Heiden ausgebreitet war, er auch von den Juden als der Antichrist erwartet wurde. — Wo dieses Orakel geschrieben sei, darüber findet sich keine sichere Spur. Gehörte der erstere Theil bis v. 385 ur-

sprüng-

sprünglich dazu, so lebte der Verfasser wahrscheinlich nicht in Aegypten, weil v. 366 zur Bezeichnung der Götzendiener nur die Verehrer der leblosen Hermen und steinernen Götter, nicht die der Thiere genannt werden; vielleicht in Macedonien, weil sich sonst kein Grund sehen läſst, warum er v. 373 es so heraushebt, daſs namentlich in diesem Lande bei Nero's Rükkehr Galle flieſsen werde.

Das Folgende v. 434 — 483 [1]) ist wieder so voller Dunkelheiten, daſs ich weder über Zeit noch Ort der Abfassung ein Urtheil habe, noch zu entscheiden wage, ob es mit dem Vorhergehenden ursprünglich zusammengehangen habe. Indessen ist mir besonders wegen auffallender Aehnlichkeit in einigen sonst ungewöhnlichen Ausdrücken und Vorstellungen [2]) sehr wahrscheinlich, daſs es wenigstens mit dem Abschnitte v. 333 — 386 Einen und denselben Verfasser hat. Es fängt an mit einer drohenden Anrede an Babylon, wobei es mir jedoch zweifelhaft bleibt, ob diese Stadt selbst, oder, wie Thorl. will, Rom gemeint sei. Derselbe sucht in das, was bis v. 446 über die Parther, Chaldäer, Perser und Römer folgt, Zusammenhang und Sinn hineinzubringen; ich kann zwar nicht finden, wie das, was er meint, darin liegt, vermag aber durchaus nichts Besseres aufzustellen, glaube auch nicht, daſs dieses bei der gegenwärtigen Beschaffenheit unseres Textes möglich sei. — Nach dem Folgen-

1) S. 628,5 *αἶ αἶ σοι Βαβυλών* — 638,7 *ὅσοι θεὸν ἐξύμνησαν.*

2) Vergleiche v. 375 mit v. 464; 361 mit 476; 362 mit 462,

den v. 447 sqq. wird zur letzten Zeit das Meer trocken sein, so dafs man nicht mehr nach Italien wird schiffen können, das fruchtbare Asien dagegen ein Gewässer werden. Dann folgen kurze Weissagungen über Kreta, Cyprus, Tyrus, Aegypten — über letzteres sehr dunkel, eben so das Folgende: „in Macedonien, Asien und Lycien wird ein schrecklicher Krieg wüthen, ὃν παύσει Ῥώμης βασιλεὺς δυσμῶν τε δυνάσται." Und v. 464 sqq: „zur strengen Winterzeit wird ein βάρβαρος ὄχλος nach Asien ziehen und das Geschlecht der Thraker verderben". Das einzige mir Bekannte, woranf sich dieses beziehen liefse, sind die Einfälle der Gallier in Thracien seit 300 v. Ch. und ihre Vestsetzung in Klein-Asien, namentlich in Galatien. Wie pafst aber das in diesem Zusammenhange, wo von der letzten Zeit die Rede ist? denn diese wird offenbar auch noch im Folgenden bis v. 483 in ihrer Schrecklichkeit geschildert. — Es hat dieses Alles, so wie es sich meinen Augen darbietet, auch in sich nichts, woraus sich irgend bestimmen liefse, ob der Verfasser ein Jude oder ein Christ sei.

Dagegen beim Folgenden v. 484 — 551 [1]) tritt wenigstens als das Land wo der Verfasser sich aufhielt Aegypten deutlich hervor. In Anreden an die Isis und den Osiris weissagt er zuerst das Ende der Verehrung derselben; selbst die Priester derselben [2]), fährt er fort, werden

1) S. 638. Ἶσι θεά bis zum Ende des Buchs.

2) So erklärt Thorl. sonder Zweifel richtig v. 492: τὶς τῶν ἱερέων λινεόστολος ἀνήρ.

ihr Volk auffordern, den Götzendienst nach der Weise der Vorfahren zu verlassen, und dem wahren ewigen Gotte einen Tempel zu bauen und ihn zu verehren. So wird in Aegypten ein grofser heiliger Tempel sich erheben und ein *λαὸς θεότευκτος*, die Gott *ἀφθίτως* leben lassen werde, Opfer dahin bringen — was es höchst wahrscheinlich macht, dafs der Verfasser ein Jude war, zumal da sich durchaus nichts Eigenthümlich-christliches in diesem Gedichte findet. Die folgenden Verse v. 504 sqq. sind wunderlich, mir ganz unverständlich:

ἀλλ᾽ ὅταν ἐκπρολιπόντες ἀναιδέα φῦλα Τριβαλλῶν
Αἰθίοπες, μείνωσ᾽ Αἴγυπτον ἑήν τε ἀροῦσθαι,
ἄρξονται κακότητος, ἵν᾽ ὕστερα πάντα γένηται.
νηὸν γὰρ καθελοῦσι μέγαν Αἰγυπτίαδος γῆς.

„Gott wird dann, heifst es, seinen Zorn über sie ausgiefsen und alle Frevler und Uebertreter seiner Gesetze verderben; er wird alle Gestirne in Aufruhr und Kampf gegen einander kommen lassen (was durch die einzelnen Sternbilder sehr schön durchgeführt wird v. 514 — 527) und erzürnt sie auf die Erde herab in den Ocean stürzen, so dafs sie die ganze Erde anzünden und der Himmel ohne Sterne bleibt". — So endet dieses wie mich dünkt in sich abgeschlossene Gedicht. Nicht unwahrscheinlich ist mir, dafs der Jüdische Verfasser dazu durch die Erbauung des Tempels des Onias zu Leontopolis, wo sich noch Ruinen von einem Tempel der Aegyptischen Gottheit fanden, begeistert worden, und dafs es also eben um jene Zeit — gegen 150 v. Ch. — geschrieben sei. Vielleicht hat es denselben Ver-

fasser, wie das kleine Gedicht v. 260 — 285, das, wie wir oben sahen, um dieselbe Zeit von einem Aegyptischen Juden geschrieben zu sein scheint und dieselben Hofnungen ausdrückt; wozu kommt dafs auch dieses Orakel ursprünglich nicht in der Absicht der Sibylle untergeschoben zu werden verfafst scheint.

So wird uns denn, was schon aus äufsern Zeugnissen hervorzugehen schien, durch die Analyse der einzelnen Theile des fünften Buches bestätigt, dafs sie alle schon vor der Mitte des 2ten Jahrhunderts vorhanden, und höchst wahrscheinlich auch schon so wie wir sie haben zusammengestellt waren. In welchem Verhältnisse und in welcher Stellung sie früher zu einander und zu den andern schon vorhandenen Sibyllinischen Orakeln waren, läfst sich unmöglich mehr mit einiger Sicherheit bestimmen. Aber das ist mir höchst wahrscheinlich, dafs der Sammler und Ordner der Bestandtheile dieses Buchs, der das Ganze in die Ordnung worin wir es jetzt lesen brachte, eben der der Zeit nach letzte Verfasser sei, jener am Anfange der Regierung des Hadrians in Aegypten, wahrscheinlich in Memphis, lebende Judaisirende Christ, dem wir die Orakel v. 1 — 51, v. 52 — 110, v. 179 — 259 beigelegt haben, und von dem wir aus innern Gründen nachzuweisen gesucht haben, dafs und wie er die schon früher vorhandenen übrigen Orakel des ersten Theiles dieses Buches bis v. 333 mit den seinigen verbunden habe. Da nun die letztern Orakel dieses Buchs von v. 334 an auch schon damals vorhanden waren, und da Klemens von

Alexandrien sie schon mit den andern scheint vereinigt gefunden zu haben, so wird es wenigstens sehr wahrscheinlich, dafs derselbe auch diese so wie wir sie jetzt lesen zusammengestellt habe, obgleich wir hier nicht so wie im erstern Theile des Buchs deutliche Spuren seiner das Einzelne verknüpfenden Hand finden; was eben seinen Grund darin hat, dafs er hier blofs Fremdes was er vorfand zusammenstellte, und es nicht wie dort mit seinen eigenen Orakeln zu verschmelzen suchte.

Thorlacius hat über die Zeit der Abfassung auch dieses Buches nichts Näheres, als was er im allgemeinen Theil in der Hinsicht über unsere Sammlung aufgestellt hat. Er theilt es in sechs Orakel von eben so vielen verschiedenen Verfassern: 1) v. 1 — 51. 2) v. 52 — 178 [1]) 3) v. 179 — 259. 4) v. 260 — 327. 5) v. 328 — 483. 6) v. 484 — 531. — Er meint, dafs der Sammler (jener allgemeine aller 8 Bücher) grade diese Orakel in Ein Buch verbunden habe, weil sie alle über Aegypten sich verbreiten. Wäre überhaupt an einen solchen allgemeinen Sammler des Ganzen zu denken, so hätte er, suchte er die Orakel nach den Ländern worüber sie sich besonders verbreiten zusammenzustellen, in die Zahl der über Aegypten handelnden noch viel mehr, besonders aus dem dritten Buche aufnehmen, und dagegen andere, wie das erste, vierte und fünfte

---

1) oder wie Tharl. zählt: 52 — 181; 182 — 262; 263 — 330; 331 — 486; 487 — 534; er hat nämlich für die Lücke nach v. 92 drei Verse mitgezählt.

aus unserm Buche entfernen müssen. Bei der Ansicht dagegen, die ich durchzuführen gesucht habe, daſs ein in Aegypten lebender Christ, der die Orakel des dritten und vierten Buchs schon vereint vorfand, an diese seine Orakel, verknüpft mit andern schon vorhandenen, sei es daſs diese schon damals auf andere Weise mit den übrigen Sibyllinischen Weissagungen verbunden waren oder einzeln für sich zirkulirten, angeschlossen habe, erklärt es sich am leichtesten, so wohl daſs die meisten Orakel dieses Buchs sich auf Aegypten beziehen oder einen Aegyptischen Verfasser verrathen, als auch daſs einige doch diesen Charakter nicht haben. Eben so wenig kann ich Thorl. darin Recht geben, daſs er einen Hauptgrund für die Verschiedenheit der Verfasser dieser Orakel darin findet, weil so kurz auf einander wiederhohlt von denselben Gegenden und Begebenheiten die Rede sei, indem ein und derselbe Verfasser sich eine solche zwecklose Wiederhohlung nicht würde zu Schulden kommen lassen. Finden wir nicht auch bei den Propheten des A. T. viele auf einander folgende Weissagungen gegen dieselben Völker? Grade die Gleichheit des Ideenkreises in manchen unserer Orakel läſst uns, zumal wenn dazu ziemlich sichere Spuren der Gleichzeitigkeit der Abfassung kommen, auf die Identität des Verfassers schlieſsen, wie z. B. in diesem Buche bei den Orakeln v. 52 — 110 und v. 179 — 259. Vergleichen wir nun noch kürzlich im Einzelnen seine Abtheilungen mit denen die ich nachzuweisen gesucht habe, so treffen wir in Hinsicht des ersten und des letzten Ora-

kels dieses Buches zusammen. Nur sehe ich in Hinsicht des letztern nicht ein, aus welchem Grunde er behauptet, dafs es am Ende verstümmelt sei, da die Weissagung von dem Brande der Erde es gänzlich abschliefst, so dafs, selbst wäre es in Christlicher Zeit geschrieben, man nicht noch, wie er zu meinen scheint, eine Weissagung vom Untergange des Römischen Reichs erwarten würde. Die beiden, von mir verschiedenen Verfassern beigelegten Orakel v. 52 — 110, und v. 115 — 178 fafst Thorl. als eins zusammen, ohne sich über die sie in Beziehung auf das letztere derselben so wenig passend verknüpfenden Verse 111 — 114 zu erklären. Eben so fafst er die beiden folgenden, meiner Meinung nach der Zeit der Abfassung nach so sehr verschiedenen Orakel v. 260 — 285 und v. 286 — 332 als eins zusammen, nur dafs er, wie schon oben bemerkt ist, dieses schon ganz willkührlich v. 327 schliefst, und die fünf folgenden Verse, die sich doch so sehr zum Schlusse eignen, zum Anfange des folgenden Orakels macht, das er bis v. 483 gehen läfst, ohne sich über die Schwierigkeiten, dieses als Ein Orakel anzusehen, hinlänglich zu erklären.

Das sechste nur aus 28 Versen bestehende Buch enthält ein kleines in sich abgeschlossenes Orakel, einen Hymnus auf den Sohn Gottes, doch in prophetischer Form und schon vom Verfasser darauf angelegt der Sibylle untergeschoben zu werden. Laktanz führt mehrmals Verse hieraus an [1]) und kannte es sonder Zweifel als ein be-

1) Instit. IV, 13. 15. 18. Er legt die an den beiden letztern Stellen angezogenen Verse ausdrücklich einer von

sonderes Buch. Vor ihm beruft sich kein Kirchenvater auf Verse aus diesem Buche, so sehr es, als Sibyllinisch anerkannt, geeignet gewesen wäre in der Polemik gegen Heiden und Juden gebraucht zu werden. Wahrscheinlich ist es nicht sehr lange vor des Laktanz Zeitalter, wenigstens nicht vor dem dritten Jahrhunderte geschrieben. — Christus heifst der grofse Sohn des Unsterblichen, dem der höchste Vater noch vor seiner Geburt die Herschaft ertheilte, auf Erden in einem Glanze erscheinend, worin einst die ersten Menschen erschienen — (also als der zweite Adam.)

[V. 6. 7. sind auf jeden Fall korrumpirt:

ἐκ πυρὸς ἐκ πρώτου πρῶτος θεὸς ὅστε καὶ ἡδὺν
πνεύματι γινόμενον λευκαῖς πτερύγεσσι πελείης.

Der von Majus verglichene Cod. Ambrosianus hat:

ὅς πυρὸς ἐκφεύξας πρῶτος θεὸν ὄψεται ἡδὺν
πνεύματι γεννηθέντα λευκαῖς πτερύγεσσι πελείης.

was der Wahrheit wol wenigstens näher ist, als die von Fabricius (Bibl. Gr. tom I. S. 269) vorgeschlagene Aenderung:

ἐκ πατρὸς ἐκ πρώτου πρῶτος θεός, ὥτε καὶ ἡδὺ
πνεῦμ' ἐπιγινόμενον λευκῆς πτερύγεσσι πελείης.

Vielleicht ist nur in die Lesart des cod. Ambros. aus unsern Ausgaben *γινόμενον* statt *γεννηθέντα* herüberzunehmen; sonst könnte man versucht sein zu ändern: *θεοῦ ὄψεται ἡδὺ πνεῦμ' ἐπιγινόμενον.* Es bezieht sich die Stelle, wie mir scheint,

der Verfasserinn von Versen, die sich im 8ten Buche finden, verschiedenen Sibylle bei. Dafs er diese nirgends bestimmt von der Verfasserinn des 5ten und 7ten Buchs unterscheidet, hat blofs in dem Zufalle seinen Grund, dafs er nirgends Verse hieraus mit solchen aus unserm Buche zugleich anführt.

auf eine sich in mehreren Apokryphen (*Evangel. Ebion. ap. Epiphan. Haeres.* XXX, 13 — und *Pauli Praedicat.* nach dem vom Rigaltius am Ende des Cyprians herausgegebenen *tractatus de baptism. haeretico.* — beide in *Grabe spicileg. tom. I. pag.* 28. 69.) sich findende Erzählung, dafs bei der Taufe Christi sich Feuer auf oder bei dem Wasser gezeigt habe, nach der erstern Stelle eben wie der Geist (εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον) in Gestalt der Taube sich auf ihn niederliefs und die Stimme vom Himmel gehört wurde. Vergl. auch B. VII, 83; welche Stelle zwar etwas korrumpirt scheint, wobei aber auf jeden Fall dieselbe Vorstellung von einem bei der Taufe Christi erscheinenden, und ihn als den der kommen sollte bezeugenden Feuer zum Grunde liegt, wie Fabricius hierbei richtig bemerkt hat. Aufserdem finden sich im cod. Ambros. noch viele andere Abweichungen, aus denen, verglichen mit den Lesarten unserer Ausgaben, sich für dieses kleine Buch ein ziemlich korrekter Text herstellen läfst. Am Ende finden sich im cod. Ambros. noch folgende Verse:

Ὦ Ῥόδε δειλαίη σε· σὲ γὰρ πρώτην σὲ δακρύσω.
ἥξει δ' οὐρανόθεν βασιλεὺς αἰῶσιν ὁ μέλλων
σάρκα παρὼν πᾶσαν κρίνειν καὶ κόσμον ἅπαντα.
ὕψιστον δὲ θεὸν μέροπες πιστοὶ καὶ ἄπιστοι
ὄψονται μετὰ τῶν ἁγίων ἐπὶ τέρμα χρόνοιο
σαρκοφόρων ἀνδρῶν ψυχὰς ἐπὶ βήμασι κρίνει.

die in unsern Ausgaben ganz fehlen, auch auf keinen Fall mit zu dem unser sechtes Buch ausmachenden Hymnus gehört haben können. Sie können nur durch Zufall hierher gekommen sein;

die 5 letzten Verse gehören mit zu dem, von Majus unmittelbar darauf abgedruckten, zweiten Theil des 8ten Buchs, wo sie, nur in etwas anderer Ordnung, den 2ten bis 7ten Vers des Akrostichs ausmachen.]

Chiliastische Erwartungen finden sich in diesem Gedichte gar nicht: vielmehr scheint v. 21 dagegen zu streiten, indem darnach nur allein über das Sodomitische Land (Judäa) furchtbares Unglück kommen soll, weil es seinen Gott nicht erkannte. Auch dies spricht dafür, dafs dieses Orakel nicht vor des Origenes Zeitalter geschrieben ist. Weiter läfst sich aber auch schwerlich etwas über den Verfasser bestimmen. — Auch Thorlacius setzt die Abfassung dieses Buchs gegen das Ende des dritten Jahrhunderts und nimt seiner Ansicht von der ganzen Sammlung gemäfs an, dafs es vom Verfasser in diese eingeschaltet sei. —

Auch vom siebenten Buche findet sich bei keinem Kirchenvater vor Laktanz eine Spur: dieser führt auch nur einmal einen Vers daraus an,[1]) woraus wir nach der ganzen Beschaffenheit dieses Buchs noch nicht berechtigt sind zu schliefsen, dafs dasselbe schon damals so wie es uns vor Augen liegt bestanden habe. Es ist jetzt so beschaffen, dafs, mag man es als Ein Orakel betrachten oder in mehrere von verschiedenen Verfassern eintheilen, wir es unmöglich in seiner ursprünglichen Gestalt haben können. Thorlacius theilt es in 3 verschiedene, wie er zu glauben scheint, vollständige Orakel ein, 1) v. 1 — 49.

1) v. 122. Instit VII, 16.

2) v. 50 — 112; 3) v. 113 — 161. Seine Gründe für die Verschiedenartigkeit dieser Stücke sind, dafs das erste einen Judaisirenden, das zweite einen mystisch-gnostischen, das dritte einen Anti-Jüdischen Verfasser verrathe; dafs nach dem ersten Alles durch Wasser, nach dem dritten durch Feuer untergehen solle, nach dem zweiten das Ende der Dinge im zehnten, nach dem dritten im achten Geschlechte bevorstehe; endlich dafs jedes derselben, obgleich kurz, doch in sich abgerundet sei, „indem das erste mit Delos anfange und mit der Besiegung des Antonius durch den Oktavian endige, das zweite mit Troja anfange und mit einer Lobpreisung des Logos schliefse, das dritte mit Syrien anfange und in eine Schilderung des Messianischen Glücks ausgehe.“ — Fast alle die Gründe aber sind unrichtig, keiner wenigstens triftig. Wenn ein von einem Christen des dritten Jahrhunderts — denn dahin setzt Thorl. das erste Stück — verfafstes Orakel defshalb in sich abgerundet genannt werden kann, weil es mit Delos anfängt und mit dem Antonius endigt, so möchte ich wissen, welchem Orakel, es möge sich anfangen und endigen womit es wolle, man nicht mit gleichem Rechte dieselbe Eigenschaft beilegen könnte. Das zweite Stück aber schliefst ja gar nicht mit dem Hymnus auf den Logos, sondern auf diesen folgen noch drohende Weissagungen gegen Sardinien, Mygdonien (Macedonien), Keltigye (Gallien) und Rom: auch sieht Thorl. selbst jenen Hymnus gar nicht als einen ursprünglichen Bestandtheil eines Orakels an; wie wenig würde dann von diesem Ora-

kel übrig bleiben? das dritte endlich fängt nach einer ganz kurzen Unglück weissagenden Anrede an Syrien und Theben gleich mit der Schilderung der bevorstehenden Umwandlung der Frde an, da doch, wenn solchen allgemeinen Weissagungen besondere über einzelne Gegenden vorhergehen, diese wenigstens mehrere zu sein pflegen; wäre bloſs Syrien oder bloſs Theben angeredet, so lieſse es sich so erklären, daſs der Verfasser dort gelebt habe; aber da beide genannt sind und nur beide, so wird man dieses, selbst abgesehen davon daſs es sich offenbar an ein Vorhergehendes anschlieſst, schwerlich ein in sich abgerundetes nennen können. Eben so wenig ist es richtig, daſs im zweiten Orakel das Gericht in die Zeit des zehnten, im dritten in die des achten Geschlechtes gesetzt werde. Die Stellen, die hier können gemeint sein, haben auf jeden Fall einen andern Sinn. Nämlich v. 95 wird Sardinien gänzlicher Untergang durch Feuer gedroht, *ὅταν δεκάδος χρόνος ἔλθῃ*. Wie dieses auch zu nehmen sei, an ein zehntes Geschlecht ist dabei auf keinen Fall zu denken. Wahrscheinlich ist es, wie auch schon Js. Vossius andeutet, nach der Analogie des Pythagoräischen Sprachgebrauchs ganz im Allgemeinen von der der Welt bestimmten Zeit zu verstehen, ohne daſs an irgend eine besondere Zeitrechnung zu denken ist. Die andere Stelle aber v. 138 sq., so wunderlich sie ist und wie man sie auch verstehen mag, zeigt auf jeden Fall, wie der Zusammenhang deutlich genug an die Hand gibt, nur die Zeit an, binnen welcher nach der Vernichtung dieser Welt wie-

der eine neue entstehen wird. Was die Verschiedenheit betrifft, dafs im ersten Abschnitte Allem der Untergang durch Wasser, im dritten durch Feuer gedroht sein soll, so wird auch nach dem ersten Sicilien Untergang durch Feuer, den Aethiopiern durch Krieg und den Aegyptern durch innere Zwistigkeiten gedroht; und da auch im zweiten Stücke eben so den dort genannten Gegenden auf mancherlei Weise gedroht wird, so scheint mir dieses, dafs erst wider einzelne Länder geweissagt nnd dann das Ende der ganzen Welt als nahe bevorstehend verkündigt wird, eben der Annahme sehr günstig, dafs sich durch das ganze Buch ursprünglich Ein Orakel hindurchziehe. Endlich die Verschiedenartigkeit der Verfasser betreffend, so liefse sich für das Iudaisirende des ersten nur v. 5p anführen: „Alles wird durch Davids Haus vollendet werden," das Anti-Jüdische des letzten aber scheint Thorl. blofs aus v. 131 sqq. zu schliefsen; hier aber scheint mir der Sinn grade das Gegentheil von dem zu sein, was er meint: „die sich fälschlich für Hebräer ausgeben, ohne von diesem Geschlechte abzustammen, (werden besonders hart gestraft werden), — nicht: „Die Hebräer, die sich fälschlich eines Geschlechts rühmen, dessen sie nicht sind." — Und sonst pflegt ja Thorl. so traurige Schilderungen, als sich hier von der Umkehrung der Weltordnung finden, als ein sicheres Wahrzeichen für einen Judaisirenden Verfasser zu halten. Vergl. ihn zu B. II, 61 — 254). — Mit gröfserem Rechte könnte man meinen das zweite Stück einem mystisch-gnostischen Verfasser zuschreiben

zu müssen, wegen der ganz diesen Geist athmenden Stelle über den Logos v. 67 sqq. Aber dieses eben glaubt Thorl., und gewiſs nicht mit Unrecht, sei aus einem gnostischen Hymnus herübergenommen; so daſs auf den eigentlichen Verfasser dieses Orakels von demselben nur sehr wenig kommt, und nichts, worin sich ein von dem übrigen Inhalte des Buchs verschiedener Geist zeigte. — Und eben so, glaube ich, läſst sich bei jedem etwanigen andern Versuche dieses Buch in mehrere auf einander folgende Orakel zu theilen zeigen, daſs keins derselben ein in sich abgeschlossenes, selbständiges Ganze bilde. Nicht viel weniger schwierig ist es bei der verderbten Beschaffenheit des Textes mit einiger Sicherheit eine andere Ansicht über dieses Buch aufzustellen und durchzuführen. Da wir am Ende eine Schilderung der Vernichtung und Erneuerung der Welt finden, und da sich von Anfang an kleine Orakel von einander ähnlichem Geiste und Inhalte gegen einzelne Gegenden und Städte hindurchziehen, so ist mir doch nach der Analogie anderer Orakel am wahrscheinlichsten, daſs dieses zusammen ursprünglich schon Ein Orakel ausmachte, das mit der Weissagung gegen einzelne Oerter anfing und in eine Schilderung der bevorstehenden Umwandlung der Welt auslief, und das wenigstens schon zu Laktanz Zeit vorhanden war. Zugleich ist mir aber kein Zweifel, daſs Manches, was wir jetzt darin lesen, ursprünglich nicht darin war, sondern erst später eingeflickt wurde, während vielleicht Anderes dafür herausgeworfen wurde. Darauf führt uns sowohl der Inhalt

als die entweder ganz fehlende oder höchst gewaltsame Verbindung des Einzelnen. Gleich im Anfange des Buchs ist offenbar eine Lücke; es mufs etwas ausgefallen sein, worauf sich das ἔσση δὲ πρώτη πόλεων cet. bezog, was jetzt ganz ohne Sinn ist. Dann wird ganz kurz den Inseln Delus, Cyprus durch Wasser, Sicilien durch Feuer Untergang gedroht. Die 5 folgenden Verse v. 6 – 10 beziehen sich auf die Sündfluth zu Noah's Zeit, und die drei letzten davon finden sich wörtlich so in Noahs Rede B. I v. 193 sqq. in ganz passendem Zusammenhange. Hier dagegen sind sie nebst den beiden vorhergehenden Versen ganz unangemessen, ohne allen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, und der erste läfst sich selbst nicht einmal konstruiren. Sonder Zweifel ist dieses später erst eingeflickt, aus dem ersten Buche, oder wegen der beiden erstern Verse wahrscheinlicher aus einer gemeinschaftlichen Quelle, vielleicht dem κήρυγμα des Noah, woraus uns wahrscheinlich war, dafs der Verfasser des ersten Buchs geschöpft habe. Veranlassung dieses hier einzuschalten, konnte das folgende Orakel gegen Phrygien geben, worauf aber auch auf die Meinung dafs Noah in Phrygien zuerst ans Land gekommen sei Rücksicht genommen scheint; es heifst nämlich: „o Phrygien, zuerst wirst du aus dem Wasser hervorleuchten, zuerst aber auch deinen Gott verleugnen und an fremden Götzen Freude finden, die dich im Laufe der Jahre verderben werden". Es bestätigt sich mir dadurch die beim ersten Buche aufgestellte Vermuthung, dafs die Meinung der Ararat

liege in Phrygien nicht vom Verfasser des ersten Buchs ersonnen, sondern bloſs anderswoher entlehnt sei — eben daher sonder Zweifel, worauf hier Rücksicht genommen ist. Denn daſs auch diese Verse erst später mit Rücksicht auf das erste Buch selbst eingeschaltet seien, ist wenig wahrscheinlich, weil sie ganz gut in den Zusammenhang passen und weil sich für ihre Einschaltung, wie dann auch für die der vorhergehenden Verse durchaus keine irgend wahrscheinliche Veranlassung denken lieſse. — Im Folgenden wird dann ebenfalls kurz den Aethiopiern durch Krieg, den Aegyptern durch innere Uneinigkeiten der Untergang geweissagt, und darauf Laodicea bedroht. Was sich daran aber v. 23 sqq. anschlieſst, zuerst wie es scheint über des Messias Parusie, hängt sowohl dem Inhalte als der Konstruktion nach so wenig damit zusammen,[1]) daſs es schwerlich von demselben Verfasser ist, sondern höchst wahrscheinlich erst später aus einem andern prophetischen Gedichte eingeflickt. Es ist so ungeschickt angeknüpft, daſs selbst das worauf das Subjekt

---

1) v. 21. *αἲ, αἲ Λαοδίκεια, σὺ δ' ȣ̓ θεὸν ȣ̆ ποτ' ἰδȣ̃σα,*
ψεύσῃ τολμηρὴ, καύσει δέ σε κῦμα λύκοισιν.
(was Opsopäus gewiſs richtig emendirt: *κλαύσει δέ σε κῦμα Λύκοιο*)
αὐτὸς ὁ γεννηθεὶς ὁ μέγας θεὸς, ἄστρ' ὃς πολλὰ
ποιήσει, κρεμάσει δέ δι' αἰθέρος ἄξονα μέσσον.
Daſs für ὁ *γεννηθεὶς* zu lesen sei ὁ *γεννητὴς*, ist mir kein Zweifel: von Christus ist erst v. 28 die Rede: *ἔσται γάρ ποτε κοινοῦ ἄναξ θρόνȣ*; denn so ist sonder Zweifel zu lesen statt *κοινὸς ἄναξ χρόνος*, wie auch v. 31 mit Opsopäus *θρόνον ἐγγυαλίξας* statt *χρόνον*.

Subjekt womit es anfängt *αὐτὸς ὁ γεννητὴς ὁ μέγας θεὸς* sich bezogen und dem das *κρεμάσει δὲ* entsprochen haben muſs, nicht mit herübergezogen ist. Der Sinn scheint im Anfange zu sein: „Gott wird zur groſsen Furcht der Menschen mitten am Himmel eine Feuersäule aufrichten, deren Tropfen die Bösen vernichten sollen; denn es wird einst ein allgemeiner König sein, aus Davids Hause, dem Gott selbst den Thron gibt; dann werden die Menschen Gott versöhnen wollen, aber ihre Leiden werden nicht aufhören. Zu des Königs Füſsen werden die Engel ruhen", die hier *διαγγελτῆρες* heiſsen — eine Benennung, die ich sonst nirgends von ihnen habe finden können [1]) — und deren mehrere Klassen aufgeführt werden, Engel des Feuers, der Flüsse, der Winde und Schutzengel der Städte [2]). Das Folgende aber v. 35 — 49 ist mir gänzlich unverständlich; so daſs ich nicht einmal eine Muthmaaſsung vorzubringen vermag, weder über dessen Sinn noch über seinen Zusammenhang mit jenem Fragmente oder mit dem Hauptorakel. Was v. 41 sqq. über herschende Laster der Blutschande steht, hat vermuthlich Thorl. zu der Behauptung bewogen, daſs das Ganze, was nach ihm ein vollständiges Orakel ist, v. 1 — 49, eine Nachahmung

1) Nur B. II, 214 heiſsen sie *ἀγγελτῆρες*.

2) Denn das ist sonder Zweifel der Sinn dieser Verse:
v. 32. *οἱ δὲ διαγγελτῆρες ὑπαὶ ποσὶ κοιμήσονται,*
οἵ τε πυρὰς φαίνουσι καὶ οἳ ποταμοὺς φαίνουσι
οἵτ' ἄστη σώζουσι καὶ οἳ πέμπουσι ἀήτας.
Daſs v. 33 nicht, wie Thorl. meint, an den Nero zu denken sei, geht, dünkt mich, aus dem Zusammenhange deutlich genug hervor.

Himmel, wo jetzt Gottes herliche Mütter wohnen, Hofnung, Frömmigkeit und Religiosität (σεβασμοσύνη), nicht an Geld oder Silber Freude findend, sondern an der Anbetung, den Opfern und den Betrachtungen der Gerechten. Opfern aber sollst du nicht Weihrauch noch Heerdenvieh; sondern zugleich mit deinen Blutsfreunden nim wilde Vögel, und lass sie mit Gebet und zum Himmel gerichtetem Blicke fliegen,

v. 80. ὕδωρ δὲ σπείσεις καθαρῷ πυρὶ, τοῖα βοήσας·
ὅς σε λόγον γέννησε πατὴρ, πάτερ ὄρνιν ἀφῆκα,
ὀξὺν ἀπαγγελτῆρα λόγων, λόγον ὕδασιν ἁγνοῖς,
ῥαίνων σὸν βάπτισμα, δι᾽ οὗ πυρὸς ἐξεφαάνθης.

was mir nicht ganz verständlich ist; zu vergleichen ist aber was Fabricius [1]) hierzu bemerkt und die Parallelen die er beibringt. — Es folgt nun noch eine Aufforderung zur Wohlthätigkeit, worauf das Gedicht mit einer Anrede (des Dichters oder des Betenden) an Gott schliesst, er möge sein unglückliches Herz beruhigen.

Von v. 95 an dagegen folgen, wie schon bemerkt ist, wieder kleine Weissagungen gegen mehrere Länder, ganz in demselben Charakter wie die andern des Hauptorakels, wozu auch diese sonder Zweifel ursprünglich gehörten, zuerst gegen Sardinien, das gänzlich in Asche verwandelt werden soll, ὅταν δεκάδος χρόνος ἔλθῃ, wovon schon oben die Rede war, gegen Mygdonia (in Macedonien), das durch einen heissen Wind vernichtet, gegen Keltigye (Gallien), das ganz mit Sand überschüttet werden soll: darauf

1) *Bibl. Gr. tom. I. c. 32 pag. 355 ed. Harles.*

gegen Rom, das nach Macedonien sich bis zum Himmel erhoben, das Gott aber ganz wieder in den Staub stürzen werde. Daſs die Sibylle hier über Rom ein ander Mal wieder zu weissagen verheiſst, kann sich auf die schon früher vorhandenen Orakel gegen diese Stadt beziehen, und man ist keineswegs genöthigt deſshalb anzunehmen, daſs unser Verfasser selbst dieses etwa, wie Thorl. meint, in einem der vorhergehenden Orakel wirklich gethan habe. Endlich gegen Syrien und Theben, woran sich ganz eng die Schilderung des bevorstehenden Untergangs der ganzen Erde anschlieſst. Ein heftiges Feuer wird Berge und Flüsse, Erde und Himmel verbrennen; die Menschen aber werden nicht schnell zu Tode kommen, sondern, obgleich *ἀπολλύμενοι ὑπὸ σαρκῶν* werden sie doch *σὺν σώματι καίεσθαι εἰς αἰῶνα ἐνιαυτούς*; woran sich denn auch jene Stelle von der Bestrafung derer, die aus Gewinnsucht weissagen und die sich fälschlich für Hebräer ausgeben, wovon schon oben die Rede war, anschlieſst. Daran wird v. 158 sqq. die Weissagung von der Wiederherstellung der Welt und von dem sorgenfreien Leben des erneuten Menschengeschlechts angeknüpft. Die Art wie die Zeit dafür bestimmt wird ist wunderlich: *ἐν τρίτῳ κλήρῳ περιτελλομένων ἐνιαυτῶν ὀγδοάτης πρώτης*. Thorlacius versteht es: „zur Zeit des achten Geschlechts" — will also wol *γενεῆς* statt *πρώτης* lesen; aber was soll dann der vorhergehende Vers? Und überdieſs möchte sich wol nicht leicht erklären lassen, wie aus *γενεῆς* hier hätte *πρώτης* werden können. Soll irgend Sinn herauskommen, so scheint das leich-

teste, *ὀγδοάτου* zu lesen; dann würde es sein: im dritten Jahre, am ersten des achten Monaths wird wieder eine neue Welt gesehen (nämlich nach der Vernichtung der alten): diese pünktliche Zeitbestimmung klingt zwar wirklich etwas läppisch; ich weiſs indessen doch auf keine andere Weise jene wunderlichen Worte zu erklären[1]). — An diese Schilderung des Glücks der neuen Welt schlieſst sich v. 150 sqq. ein Bekenntniſs der Sibylle von sich, worin sie von ihren Lastern auf ganz ähnliche Weise wie am Ende des zweiten Buchs spricht, so daſs offenbar die eine Stelle aus Nachahmung der andern entstanden ist. Wäre hier unsere Stelle ausgemacht ein Bestandtheil des Hauptorakels des 7ten Buchs, so wäre freilich keine Frage, daſs der Verfasser des zweiten Buchs dieses hier vor Augen gehabt hätte. Aber die Verbindung scheint hier so wenig natürlich zu sein, daſs man sehr wohl vermuthen kann, daſs dieses ganze reuevolle Bekenntniſs der Sibylle erst später angeschweift und vielleicht erst nach jener Stelle im zweiten Buche geschrieben sei. Denn wenn man auch v. 149 mit Opsopäus liest *σὺν δ᾽ αὐτοῖς ἔσται τότε καὶ θεὸς, ὅς τε διδάξει* (im Texte steht ganz ohne Sinn: *θοὴ, ὡς τε διδάξει*), so vermiſst man doch immer noch das Objekt, das eben bei Anschweifung des folgenden sich auf das *διδάξει* sehr schlecht beziehenden Bekenntnisses. (*ὡς ἐμὲ τὴν λυγρήν· ὅσα γὰρ*

---

1) Vielleicht ist die Zahl aus Daniel XII, 11 entlehnt; wenigstens machen die 1290 Tage dort grade 43 Monathe, jeden zu 30 Tagen gerechnet.

κακὰ πρόσθεν ἔρεξε cet.) ausgefallen scheint. — Ueber den Verfasser unseres Hauptorakels weiſs ich nichts Genaueres zu bestimmen, als was schon aus dem Obigen hervorgeht, daſs er ein Juden-Christ war, höchstwahrscheinlich aus dem dritten Jahrhunderte.

Wir kommen jetzt endlich zum achten Buche, das leider von der Beschaffenheit ist, daſs es schwer hält besonders über das Verhältniſs der einzelnen Theile desselben zu einander ein sicheres Urtheil zu fällen. Wollte man hier unpassende Verbindungen, Mangel an gehörigem Zusammenhange oder an genauer Aufeinanderfolge der Gegenstände oder öftere Wiederhohlungen als sichere Zeichen von verschiedenen Verfassern, oder auch nur von verschiedenen Orakeln ansehen, so würde deren Zahl sehr groſs sein, und doch fast keins im mindesten der Charakter eines in sich abgeschlossenen Ganzen haben. Aber eben so wenig scheint das ganze Buch als eins betrachtet diesen Charakter zu haben, so daſs wir in dieser Hinsicht gleich übel daran wären, wir mögen Einen oder zwanzig verschiedene Verfasser desselben annehmen. Im ersten Theile v. 1 — 216 bezieht sich Alles auf das zur letzten Zeit Bevorstehende, auf die groſse Sittenverderbniſs, die Demüthigung Roms, die Rükkehr des Nero, den Untergang der Welt; — Alles durcheinander, mit den häufigsten Wiederhohlungen und so unklar, daſs man nicht einmal sieht, ob darin auch eigentlich Chiliástisches vorkommt oder nicht; doch scheinen Stellen wie v. 169 sq. 205 — 215 für Ersteres zu sprechen; wenigstens

können sie ursprünglich wol nur mit dieser Tendenz gedichtet sein. — Dann folgt das sogenannte Akrostich, eine Reihe von 34 Versen (v. 217 — 250) deren Anfangsbuchstaben die Worte ιησους χρειστος θεου υιος σωτηρ σταυρος bilden, worin auch von der letzten Zeit, vom göttlichen Gericht und von Christi Parusie geweissagt wird — wieder ohne alle Ordnung. Zuletzt wird Christus darin als Erlöser dargestellt, und daran schliefst sich v. 251 nun ganz eng das Folgende an, und beschäftigt sich fast bis zu Ende des Buchs mit dem Lobe Christi, in verschiedenen Absätzen, wobei aber wieder Stellen über die Vernichtung der Welt und das letzte Gericht, und Ermahnungen an die gottlosen und götzendienerischen Menschen eingeschaltet sind, ohne irgend passende Verbindungen. Und doch möchte es wol schwer sein dadurch etwa dafs man versuchte Einiges als späteres Einschiebsel auszuwerfen alles Andere in gehörigen Zusammenhang zu bringen; wenigstens gestehe ich, dafs ich, auf so mancherlei Weise ich diese Operation versucht habe, nie auf etwas nur wahrscheinliches habe kommen können. — Aufser jener Einheit des Inhalts wenigstens des gröfsten Theils dieses Buchs aber bei aller Verworrenheit der Darstellung läfst sich auch noch mit grofser Wahrscheinlichkeit eine Einheit der Zeit der Abfassung nachweisen. Nach v. 148 sq. soll Rom's Untergang erfolgen, wenn es 948 Jahr vollendet hat (weil die Buchstaben ρωμη als Zahlen diese Summe geben), also im Jahr 194 n. Ch., woraus ich schliefse, dafs dieses etwa 10 — 20 Jahre vor jener Zeit

geschrieben ist. Auf dieselbe Zeit führt eine andere Stelle v. 65 sqq., nach welcher nach dem Hadrian noch drei regieren sollen, πανύστατον ἦμαρ ἔχοντες (was mir nicht ganz klar ist):

εἷς μὲν πρέσβυς ἐὼν σκήπτρων ἐπὶ πουλὺ κρατήσει
οἰκτρότατος βασιλεὺς, ὃς χρήματα κόσμου ἅπαντα
δώμασιν ἐγκλείσει τηρῶν.

Unter diesem werde der flüchtige Muttermörder (Nero) von den Grenzen der Erde zurükkehren und Rom fallen. Daraus schliefse ich, dafs dieses noch unter der Regierung des M. Aurelius — denn ihn verstehe ich unter dem πρέσβυς οἰκτρότατος βασιλεύς — aber nach dem Tode des L. Verus, also gegen 170 — 180 n. Ch. geschrieben ist; was sich mit jener Stelle sehr leicht kombiniren läfst. Und damit stimmen auch die äufsern Zeugnisse sehr gut überein. Laktanz ist der erste, bei dem sich Spuren von diesem Buche finden; dieser führt fast aus allen Theilen desselben sehr viele Stellen an, woraus hervorgeht, dafs er den bei weitem gröfsten Theil desselben, wenigstens v. 1 — 427 gekannt hat.[1]), und zwar schon als ein eignes Buch. Denn die ersten Verse desselben führt er (Ir. Dei. 23) ausdrücklich als den Anfang der Weissagungen einer besonderen Sibylle an, die er wo er zugleich Stellen aus andern Büchern anführt von den Verfasserinnen dieser ausdrücklich unterscheidet, während er,

1) Er führt an verschiedenen Stellen folgende Verse daraus an: 1 — 3. 47 — 48. 81 — 83. 206 — 209. 224. 239. 241 — 242. 257. 260 — 262. 264. 272. 273 — 74. 275 — 77. 278 — 80. 285 — 86. 289 — 92. 301 — 02. 303 — 04. 311 — 15. 326 — 27. 328. 376. 401. 412 — 15.

so oft er zugleich mehrere Stellen dieses Buchs, wenn auch aus ganz verschiedenen Theilen desselben, anführt, sie derselben Sibylle zuschreibt. Der bei weitem gröfste Theil dieses Buchs ist also schon wenigstens am Ende des dritten Jahrhunderts abgefafst und in eins zusammengestellt gewesen. Doch steht in der Hinsicht auch nichts der Annahme im Wege, dafs es schon bedeutend früher, schon am Ende des zweiten Jahrhunderts sich damit eben so wie zu Laktanz Zeiten verhalten habe, und dafs das Ganze von einem gegen das Ende der Regierung des M. Aurelius lebenden Verfasser sei, da sich aus dem dritten Jahrhunderte uns kein Schriftsteller erhalten hat, der von den Sibyllinischen Orakeln auf solche Weise Gebrauch macht, dafs mit einiger Sicherheit auf das Nichtvorhandensein irgend eines Theils derselben aus seinem Schweigen darüber geschlossen werden könnte. — Darauf würde uns auch die Einheit des Ideenkreises um den sich hier Alles herumdreht führen, wenn es nur als Einheit betrachtet irgend den Charakter eines abgerundeten Ganzen hätte. Aber gleichwol ist mir jenes doch am wahrscheinlichsten, zumal da wir, wie schon oben bemerkt ist, wir mögen das Ganze in noch so viele Stücke zerlegen, doch nicht kleine abgerundete Ganze bekommen. Dabei will ich aber nicht leugnen, dafs hier manches Frühere vom Verfasser aufgenommen, und Manches durch spätere Abschreiber und Interpolatoren verunstaltet sei. Ersterer Art ist z. B. vielleicht v. 131 sqq., was sich, dem Zusammenhange nach so ganz und gar unpassend, auf die ersten Köni-

ge Rom's zu beziehen scheint: ferner die kleinen Orakel gegen einzelne Länder v. 160 — 168. Dafs aber auch noch nach dem dritten Jahrhundert im Einzelnen dieses Buch manche Veränderungen erlitten habe, geht schon deutlich genug aus den Anführungen des Laktanz hervor, die von unserm Texte oft so aufserordentlich abweichen, dafs man Mühe hat sie wiederzuerkennen, obgleich es nicht zweifelhaft ist, welche Stellen er gemeint hat. Um sich davon zu überzeugen, vergleiche man v. 301 sq. 275 sq., die bei ihm Inst. IV,18 in eins verbunden angeführt werden, und die wol sonder Zweifel ursprünglich zusammengehangen haben; denn dafs er diese Stelle meint, bestätigt sich hinlänglich dadurch dafs er ausdrücklich sie derselben Sibylle wie andere Verse die nahe dabei stehen (v. 278 sqq. 303 sqq.) zuschreibt, und diese von der Verfasserinn von Versen die im 6ten Buche stehen unterscheidet. Vergleicht man dieses aufmerksam, so wird dadurch wahrscheinlich, nicht nur, was schon Castalio und Opsopäus aus innern Gründen vermutheten, dafs der so ganz unpassende v. 277 [1]) erst später d. h. erst nach Laktanz Zeit eingeschoben sei; sondern dafs dasselbe auch wol mit andern Versen der Fall ist, und dafs wir selbst die übrigen Verse in dieser Gegend nicht in der ursprünglichen Ordnung haben; [2]) doch möchte es wol

1) S. 635,4. αὐτὸς γὰρ κόσμῳ παραδώσει παρθένον ἁγνήν.

2) [Es bestätigt sich diefs Alles durch den cod. Ambros., wo v. 301 — 302 erst nach v. 276 folgen, v. 277 ganz fehlt, und wie im ganzen zweiten Theil des 8ten Buchs so weit Majus ihn hat abdrukken lassen, eine ganz andere

schwer halten, diese wieder herzustellen. — Eben so verschieden lautet die Stelle v. 325 sqq. in unserem Texte von Laktanz VII,18, woraus sie, wie schon Opsopäus richtig bemerkt, wiederherzustellen ist [1]). Dasselbe gilt endlich, kleinerer Abweichungen nicht zu gedenken, auch von v. 412—415 vergl. Instit. VII,20, wo aufser andern Differenzen beim Laktanz Gott redend eingeführt ist, wofür in unserm Texte, vielleicht um es auf Christus zu beziehen, die dritte Person gesetzt ist, da doch schon von v. 401 an Gott redend aufgeführt wird. [2])

Zu diesen späteren, erst nach Laktanz Zeit geschehenen Veränderungen ist meiner Meinung

---

Ordnung der Verse sich findet; worüber man weiter unten die vergleichende Tabelle nachsehe.]

1) S. 745,6: πρᾶος πᾶσι φανεὶς, ἵνα ἡμετέρας δουλείας
ζυγὸν δυςβάστακτον ἐπ᾽ αὐχένι κείμενον ἄρῃ,
καὶ θεσμοὺς ἀθέους λύσῃ δεσμούς τε βιαίους.

Im Texte ist: πρᾶος πᾶσι φανεὶς, ἵνα τοι ζυγὸν ὅπερ ὑπῆμεν
δῦλον δυςβάστακτον cet.

Laktanz führt an: ἡμετέρας δυλείας
ζυγὸν δυςβ. — ἀρεῖ cet.

[Im cod. Ambr. steht (bei Majus v. 64 sqq.)
πραὺν πρᾶος ἕξει, ἵνα τὸν ζυγὸν ἡμῶν δούλειον
δυςβάστακτὸν ἐπ᾽ αὐχένι κείμενον αἴρῃ.
was schon wegen der Unmöglichkeit das Metrum herauszubringen noch weniger richtig sein kann als was die bisherigen Ausgaben haben, wodurch aber die wahre Lesart noch unsicherer wird.]

2) [Es bestätigt sich diefs durch den *cod. Ambros.* (v. 170 sq.), obgleich hier die beiden mittelsten Verse fehlen, die jedoch sowohl durch den Zusammenhang, als durch das Zeugnifs des Laktanz hinlänglich gesichert sind. Nach dem cod. Ambros. ist auch in den zunächst vorhergehenden Versen statt der dritten Person in unsern Ausgaben die erste herzustellen.]

nach auch die Bildung des Akrostichs selbst als solchen zu rechnen. Mir ist kein Zweifel, dafs dasselbe ert im Anfange des vierten Jahrhunderts entstanden ist, aus schon früher vorhandenen Versen dieses Buchs, die durch Zufall passend dazu waren, und denen durch kleine Veränderungen, Zusätze, Auslassungen oder Umstellungen nachgeholfen wurde. Laktanz führt mehrere Verse an, die sich im Akrostich finden, und schreibt sie derselben Sibylle zu wie andere Verse des 8ten Buchs. Aber von jener Eigenschaft dieser Reihe von Versen, dafs ihre Anfangsbuchstaben die Grundlehren des Christenthums in sich enthielten, weifs er nichts. Und sollte ihm, der sich mit den Sibyllinischen Weissagungen so sorgfältig beschäftigte, dieses wol entgangen sein? hätte er es aber gewufst, so würde er gewifs, wie schon frühere Kritiker bemerkt haben, nicht blofs einzelne Verse daraus, sondern das ganze Akrostich als solches angeführt haben. Ja den achten Vers (v. 224), der sich in unserm Texte ϕλίψουσι anfängt, las er — wenigstens steht so in mehreren Handschriften bei ihm (Instit. VII,19) — τρίψουσι [1]), wodurch das ganze Akrostich vernichtet wird. Dafs dagegen die Gestaltung des Akro-

1) Dafs dieses die ursprüngliche Lesart des Laktanz sei, bestätigt sich durch einen 818 geschriebenen Codex eines Psalteriums, hinter dem sich vaticinia exterorum de Christo nach den Zeugnissen der Kirchenväter zusammengestellt finden, die Montfaukon (*Paläogr. Gr. pag.* 243) hat abdrukken lassen. Was sich darunter von Zeugnissen der Sibylle findet, ist meistens aus dem Laktanz herübergenommen, und darunter auch (pag. 247) jener Vers mit der Lesart τρίψουσι.

durchaus nicht zusammen; sie enthalten religiös-moralische Vorschriften, nichts Prophetisches, sind sonder Zweifel aus den ersten Jahrhunderten, da sie bloſs gegen den Götzendienst und gegen Opfer polemisiren, und haben diese Stellung als Sibyllinische Aussprüche vielleicht erst ziemlich spät von einem erhalten, der sonst nicht mit ihnen zu bleiben wuſste.

Dieses ist das Wenige, was sich meiner Meinung nach über die Entstehung dieses Buchs mit einiger Sicherheit nachweisen läſst; näher möchte ich wenigstens bei der traurigen Beschaffenheit des Textes nicht wagen ins Einzelne zu gehen. — Thorl. nimt hier wieder eine Menge einzelner Orakel von verschiedenen Verfassern an, die er jedes genau nach seinem Umfange bestimmt. So theilt er den ersten dem Akrostich vorhergehenden Theil des Buchs bestimmt in zwei Orakel (v. 1 — 87 und v. 88 — 216) von verschiedenen Verfassern, wegen der verschiedenen Art der Berechnung der Parusie Christi, die nach dem einen unter dem Verus, nach dem andern 948 U. C. erfolgen solle, wegen der wiederhohlten Erwähnung des Nero, und weil jedes in sich abgerundet sei. Den ersten Punkt haben wir schon oben betrachtet und gesehen, daſs beide Stellen, worin die Hofnung von dem baldigen Falle Roms — denn nur davon ist genau genommen die Rede — der Zeit nach näher bestimmt ist, uns genau auf dieselbe Zeit der Abfassung führen; was mir eben kein ganz unbedeutender Grund für die Identität des Verfassers scheint. Denn es ist durchaus kein Grund bei dem εἰς

πρέσβυς

πρέσβυς ἐὼν (v. 68 sqq.) nicht an den M. Aurelius, sondern an den L. Verus zu denken, vor dessen Tode (169 n. Ch.) Thorl. meint, dafs das erste Orakel geschrieben sein müsse. Um eben diese Zeit setzt er, wie wir oben gesehen haben, das erste Orakel des 5ten Buchs. Nun ist aber offenbar, und Thorl. selbst macht darauf aufmerksam, dafs unser Verfasser bei der Schilderung des Hadrians jenes Orakel vor Augen gehabt, und dem ihm darin gestreuten Weihrauche seinen Tadel entgegengestellt habe. Um so weniger liefse sich denken, dafs dieses zu derselben Zeit geschrieben sei. Wir haben nun zwar gesehen, dafs jenes Orakel schon früher, höchst wahrscheinlich in den Anfang der Regierung des Hadrians zu setzen ist; aber es ist, dünkt mich, aus innern Gründen wahrscheinlich genug, dafs jener so genau charakterisirte König die ihm verheifsene Alleinherschaft zur Zeit der Abfassung schon inne hatte, und dafs also an den M. Aurelius, nicht an den L. Verus zu denken sei. Die Wiederholung der Erwähnung des Nero aber wird auch durch Thorl. Annahme nicht vermieden, so wenig wie andere Wiederholungen. Denn im ersten Orakel scheint aufser der Hauptstelle v. 70 auch schon gleich im Anfange v. 10 sqq. vom Nero die Rede zu sein; wenigstens weifs ich aufserdem gar nicht, wen man unter dem verstehen könnte, der zur letzten Zeit den Menschen schreckliche Uebel bringen, furchtbare heidnische Könige nach Abend führen, und allen Völkern Fesseln auflegen soll; nur ist wohl nicht zu zweifeln, dafs hier einige Verse ausgefallen sind. Und im letztern Orakel wird

dasselbe noch öfters wiederholt. Gleich im Anfange v. 88 kann ich bei dem, der kurz vor dem Ende der Welt wie ein feuriger Drache übers Meer kommen soll Alles zu vernichten, nur an den Nero denken, wiewol die Stelle auch dann noch viele Schwierigkeiten darbietet; eben so kann der, der nach v. 146 zu Roms Zerstörung übers Meer aus Asien kommen soll, wol nur Nero sein; und von desselben Rükkehr ist bald darauf v. 153 sqq. noch deutlicher die Rede. Und eben so ist in beiden Abschnitten mit noch häufigern Wiederholungen vom bevorstehenden Falle Rom's die Rede; im erstern vergleiche man v. 37 — 49. 60 — 63. 78 — 87, im zweiten v. 93 — 106. 125 — 130. 142 — 159. 165. 171 — 173. Daſs bei dieser Beschaffenheit in diesen Orakeln nicht abgerundete Ganze zu erwarten sind, bedarf wol keiner weitern Ausführung. Noch deutlicher würde dieses aus einer möglichst genauen Analyse des Inhalts hervorgehen, die uns aber hier zu weit führen würde, zumal da bei der jetzigen Beschaffenheit unseres Textes viele Stellen so dunkel sind, daſs der Sinn derselben nur errathen werden kann. Die folgenden Verse 217 — 295 [1]) faſst Thorl. zusammen, schreibt sie aber doch zwei verschiedenen Verfassern zu, wovon der eine das Akrostich — das er wegen einiger dogmatischen Vorstellungen ins dritte Jahrhundert setzt — verfertigt, der andere darüber gleichsam kommentirend den Ursprung und die Schicksale des Loges geschildert habe. Indessen scheint er selbst ungewiſs zu sein, wo

1) Bis S. 737, 6. πεvίην ποθέοντες.

das Ende des einen und der Anfang des andern zu setzen sei, wenigstens erklärt er sich nicht bestimmt darüber; doch legt er die Verse 251 sqq. (dass Moses nach der Besiegung des Amalechs durch Ausstreckung der Arme den Tod des Erlösers typisch vorgebildet habe), die doch nicht mehr mit zum Akrostich gehören, ausdrücklich noch dem Verfasser desselben bei. Ist es aber wol denkbar, dass, hätte Jemand ein solches Akrostich neu als selbständiges Gedicht schaffen wollen, er daran noch ein paar andere gar nicht dazu gehörige Verse sollte angeschlossen und so die Wirkung des Ganzen vernichtet haben? Ueberhaupt fällt die ganze Ansicht, wenn es richtig ist, was ich oben wenigstens höchst wahrscheinlich zu machen gesucht habe, dass das auf das Akrostich Folgende samt dem gröfsten Theil des Buches überhaupt früher vorhanden war als das Akrostich als solches. — Mit v. 296 fängt Thorl. ein neues Orakel an, das er bis v. 376 [1]) gehen läfst. Wir haben aber oben gesehen, dass dieses nicht nur zu Laktanz Zeit schon genau mit dem Vorhergehenden und Folgenden zusammenhing, sondern dass damals selbst v. 301 sq. mit 275 sq. eng verbunden war. Und eben so wenig kann mit v. 377 ein neues selbständiges Gedicht anfangen. Obgleich der Text dort auf jeden Fall nicht ganz rein ist, so ist doch sichtbar, dass es sich an das Vorhergehende, wo die Einheit Gottes hervorgehoben ist, unmittelbar anschliefst, und den Menschen den Dienst selbstgemachter Götzen vorwirft.

1) Bis S. 750, 10 θεὸς ἄλλος.

Thorl. läſst dieses Orakel bis v. 426 [1]) gehen; doch scheint er anzudeuten, daſs auch das Folgende bis v. 480 [2]) schon ursprünglich damit zusammengehangen habe, also von demselben Verfasser sei; da es doch, wie wir gesehen haben, von v. 429 an [3]) einen ganz andern, gar nicht prophetischen Charakter an sich trägt, und bedeutend später geschrieben sein muſs.

[Schon öfters habe ich bei diesem Buche in später geschriebenen Anmerkungen auf Abweichungen des *cod. Ambros.* verwiesen. Hier folgen nachträglich einige allgemeine Bemerkungen darüber. Majus hat aus diesem Cod. den zweiten Theil des achten Buchs abdrucken lassen, und zwar im Ganzen nur 183 Verse, vom 7ten Verse des Akrostichs an bis v. 427; mit welchem Verse ich eben das Hauptorakel dieses Buches geschlossen habe. Ob, was sich in dieser Handschrift aus diesem Buche findet, hier wirklich aus ist, oder ob nur das Folgende ganz unleserlich ist, hat Majus nicht bemerkt; ist das erstere der Fall, wie mir wahrscheinlich ist, so bestätigt sich auch dadurch, daſs alles Folgende erst später hinzugekommen ist. Die Abweichungen des *cod. Ambros.* von dem Text der bisherigen Ausgaben sind aber so groſs und so zahlreich, daſs es zu weitläuftig sein würde, auch nur die bedeutenderen einzeln aufzuführen; ich will hier nur die so auſserordentlich abweichende Ordnung der einzelnen Verse angeben, und dabei die Ordnung im *cod. Ambros.* zum Grunde legen.

Im *Cod. Ambros.*	In den bisherigen Ausgaben.
v. 1—33	v. 223—255.

(Die 6 ersten Verse des Akrostichs finden sich, wie oben S. 202. bemerkt ist, mit Ausnahme des ersten, und in etwas anderer Ordnung, im *cod. Ambros.* am Ende des 6ten Buchs.)

1) p. 756,7 μακρὸν ἦμαρ.

2) p. 788,3 ποιμένιν ἀρνῶν.

3) v. 427 gehört noch zum Vorhergehenden, und der halbe Vers 428 ist eingeflickt; vergl. *cod. Ambros.*

Im *Cod. Ambros.*	In den bisherigen Ausgaben.
v. 34 — 39	v. 264 — 269
- 40 — 44	- 259 — 263
- 45 — 49	- 270 — 274
- 50 — 61	- 289 — 300
- 62 — 74	- 323 — 335
- 75 — 77	- 256 — 258
- 78 — 79	- 301 — 302
- 80 — 81	- 275 — 276
- 82 — 92	- 278 — 288
- 92 — 113	- 303 — 322
- 114	- 344
- 115 — 116	- 348 — 349
- 117 — 134	- 352 — 369
- 135 — 137	- 372 — 374
- 138 — 143	- 376 — 381
- 144	- 386
- 145	- 382
- 146 — 170	- 388 — 412
- 171 — 183	- 415 — 427

Im Allgemeinen ist hier im *cod. Ambros.* überall passender Zusammenhang und sicher die ursprüngliche Ordnung, vielleicht bloſs mit Ausnahme von v. 40 — 44; während in unsern Ausgaben, wenigstens in den ersten 100 Versen, alles ohne Sinn und Zusammenhang durcheinander geworfelt ist. Bei einer neuen Ausgabe wäre auf jeden Fall der *Cod. Ambros.* zum Grunde zu legen, dem es indessen im Einzelnen auch nicht an starken Corruptionen fehlt, die durch Vergleichung der andern Recension, um mich dieses Ausdrucks zu bedienen, zu verbessern sind. V. 101 *Cod. Ambros.* fehlt in unsern Ausgaben, ist auch wahrscheinlich späteres Einschiebsel. Dagegen fehlen im *Cod. Ambros.* folgende Verse unserer Ausgaben: 277. 336 — 343. 345 — 347. 350 — 351. 370 — 371. 375. 383 — 385. 387. 413 — 414; einige davon sind sicher spätere Einschiebsel; so gewiſs v. 277, wovon schon oben die Rede war, und auch wol v. 370 — 371 und 375; andere dagegen können bloſs durch Versehen ausgefallen sein; so gewiſs v. 413 — 414, wie schon oben bemerkt ist, u. a.; wenn nicht anders, wie ich fast vermuthe, diese Verse in der Handschrift

nur verwischt sind, und Majus unterlassen hat das Zeichen einer Lücke zu machen. V. 92. 93. im *Cod. Ambros.* sind mit Hülfe der andern Recension v. 288. 303 so herzustellen:

ἐκπετάσει δὲ χέρας καὶ κόσμον ἅπαντα μετρήσει,

εἰς δὲ τὸ βρῶμα χολὴν, καὶ πιεῖν ὄξος ἔδωκαν.

Der letzte Vers dieses Abschnittes gibt, so wie er im *Cod. Ambros.* sich findet, dem Ganzen einen passenden Schluſs (— εἰς δ' αἰῶνα τὸ φῶς πεποθημένον ἔσται); in der Recension unserer bisherigen Ausgaben ist er von sehr ungeschickter Hand verändert (εἰς αἰῶνα φωτὸς μεγάλου πεποθημένος ἔσται), sichtbarlich in der Absicht, um ihn vermittelst des eingeflickten halben Verses (Χριστὸς Ἰησοῦς αἰώνων) mit dem folgenden (ἀγέννητος, ἄχραντος cet.) in Verbindung zu bringen und Alles auf Christus zu beziehen. Daſs sich dieses so verhält, war mir auch schon ehe ich die andere Recension sah nicht zweifelhaft, da das Folgende, wie sich bei aller Corruption des Textes leicht sehen läſst, sich zunächst nicht auf Christus, sondern auf Gott den Vater bezogen haben muſs, und mit dem Vorhergehenden wegen des so ganz verschiedenen Charakters nicht wohl ursprünglich zusammengehangen haben kann; nur hielt ich früher v. 427 auch noch für eingeflickt, was sich aber durch den *Cod. Ambros.* berichtigt. — Uebrigens bin ich nach Vergleichung des Textes im *Cod. Ambros.* noch mehr überzeugt, daſs sich durch das ganze achte Buch bis v. 427 ein ursprüngliches Ganze hindurchzieht. Denn die zweite Hälfte hängt, wie sie sich im *Cod. Ambros.* findet, im Ganzen sehr eng und passend in sich zusammen; daſs in den Versen des Akrostichs selbst auch hier kein rechter Zusammenhang ist, rührt sicher nur aus den, wie oben wahrscheinlich gemacht ist, zur Bildung des Akrostichs als solchen geschehenen Veränderungen her; die letzten Verse desselben hängen mit dem Folgenden passend und so eng zusammen, daſs sie sich nicht davon trennen lassen; der Anfang des Akrostichs aber scheint, wie schon oben bemerkt ist, ursprünglich wieder eng mit dem ersten Theile des Buchs zusammen gehangen zu haben; und wenn in diesem selbst so viel Unzusammenhängendes ist, so rührt das sicher groſsentheils von der Corruption des Textes her, über die nach den vom zweiten Theile gegebenen Proben wol

Niemand mehr grofsen Zweifel hegen wird; fände sich auch für den ersten Theil eine so gute Handschrift, so würde auch hier gewifs Alles ganz anders aussehen. Uebrigens brauche ich wol nicht erst zu bemerken, dafs man hier als Zeichen eines ursprünglichen Ganzen von Einem Verfasser nicht eben einen durchaus organischen Zusammenhang verlangen darf.]

Als Resultat aus allem diesem geht nun hervor, dafs die in unserer Sammlung befindlichen Sib. Orakel in einem weit gröfsern Zeitabstande von einander geschrieben sind, als man gemeinlich glaubt. Auf der einen Seite finden wir solche, die fast 200 Jahr v. Chr., auf der andern solche, die fast 500 Jahr nach Chr. verfafst sind. Die der Zeit nach erstsn Orakel finden wir im dritten Buche. Dieses bildet von v. 35 — 746 eine Reihe zusammenhangender Orakel, verfafst von einem Alexandrinischen Juden zur Zeit der Makkabäer, der aber selbst schon frühere heidnische Gedichte mit aufnahm, wie v. 35 — 99, und auch wol v. 371 — 426. Daran schlofs sich der etwa 40 J. v. Chr. lebende, gleichfalls Alexandrinisch-Jüdische Verfasser des Orakels, das aus dem letzten Theile des zwischen dem 2ten und 3ten Buche liegenden Abschnitts v. 36 — 62 und den ersten 30 Versen des dritten Buchs besteht; der zugleich das wahrscheinlich schon früher gedichtete sogenannte Proömium mit aufnahm. Dieses zusammen bildete denn schon vor Christo ein bedeutendes Buch Sib. Weissagungen vom Jüdisch-monotheistischen und messianischen Standpunkte aus gedichtet. Dafs diese später noch manche Veränderungen erfahren haben, und selbst Einiges von Christen darin eingeschaltet ist, wie wahrscheinlich v. 289 — 318, darüber wird sich Niemand

wundern, der nur irgend weifs, wie es mit solchen Sachen zu gehen pflegt. Die Entscheidung darüber im Einzelnen kann der Natur der Sache nach oft nur auf einem subjektiven kritischen Gefühle beruhen. Jenes Resultat im Allgemeinen aber ist, glaube ich, ziemlich gesichert durch innere wie durch äufsere Zeugnisse. Den Schlufs des dritten Buchs übrigens betreffend, so haben wir nachgewiesen, dafs derselbe nicht ursprünglich sein könne, sondern dafs die erste Hälfte desselben v. 747 — 756 erst im dritten Jahrhund., die andere v. 757 — 767 aber noch viel später hinzugesetzt sei. Vorher aber schon schlofs sich an jene Sammlung unser viertes und fünftes Buch an; das erstere ist von einem Christen, vermuthlich in Klein-Asien, gegen 80 J. nach Chr. verfafst; das andere besteht aus mehreren Orakeln von verschiedenen, gröfstentheils in Aegypten lebenden Verfassern; einige davon sind schon von Alexandrinischen Juden in der Mitte des zweiten Jahrh. vor Chr. verfafst (v. 260 — 285. 484 — 531), ein anderes ist gleichfalls von einem Juden, aber wahrscheinlich in Klein-Asien, bald nach 20 J. nach Chr. verfafst (v. 286 — 332); und vielleicht hat auch v. 342 — 433 einen Jüdischen Verfasser, der es gegen 70 n. Chr. dichtete. In welchem Verhältnisse diese Orakel übrigens früher zu den schon vorhandenen Orakeln des dritten Buchs gestanden haben, läfst sich nicht bestimmen. Das ganze fünfte Buch aber so wie wir es haben ist wahrscheinlich von dem am Anfange der Regierung des Hadrians in Aegypten, vermuthlich in Memphis lebenden Jüdisch-Christlichen Verfasser

der meisten Orakel des ersten Theils desselben gesammelt und den Orakeln des dritten und vierten Buchs angeschlossen worden; wenigstens sind alle drei um die Mitte des zweiten Jahrh. schon in Eine Sammlung, die man einer und derselben Sibylle zuschrieb, vereinigt gewesen, vielleicht nicht einmal in verschiedene Bücher abgetheilt, sondern blofs durch einen Absatz von einander gesondert. Dagegen waren sie am Ende des dritten Jahrh. ganz bestimmt von einander geschieden, und wurden jede einer besonderen Sibylle beigelegt, wie auch die andern damals schon vorhandenen Bücher, das sechste, siebente und achte. Von diesen ist das der Zeit nach nächste das achte, wovon auf jeden Fall der erste Theil v. 1—216, und wahrscheinlich auch das Folgende bis v. 427 schon gegen das Ende der Regierung des M. Aurelius verfafst ist; ganz bestimmt war auch dieses Letztere schon am Ende des dritten Jahrh. vorhanden und mit dem erstern Theil verbunden. Das siebente Buch ist sonder Zweifel, spätere Interpolationen, die wir nachzuweisen versucht haben, abgerechnet, im dritten Jahrh. von Einem Judaisirenden Christen gedichtet; einen von diesem verschiedenen Verfasser hat das wahrscheinlich gegen das Ende desselben Jahrh. gedichtete sechste Buch. Beide sind (wie auch das achte) sonder Zweifel von ihren Verfassern selbst der schon vorhandenen Sammlung beigefügt. In den Anfang des vierten Jahrh. fällt die Bildung des Akrostichs als solchen aus schon früher vorhandenen Sib. Versen des achten Buchs; der Abschnitt aber v. 429 — 480 in diesem Buche kann

nicht vor dem Ende desselben Jahrhunderts verfaſst sein, und ist vielleicht noch später in die Reihe der Sib. Weissagungen aufgenommen. Der der Zeit nach späteste ist der Verfasser der beiden ersten Bücher, der im Occident gegen die Mitte des fünften Jahrh. gelebt zu haben scheint, und von dem zugleich höchst wahrscheinlich die ersten 35 Verse in dem zwischen dem zweiten und dritten Buche befindlichen Abschnitte herrühren, die er an die Stelle des von ihm ausgeworfenen sogenannten Proömiums dem dritten Buche voranstellte.

Thorlacius meint, daſs diese uns in 8 Büchern erhaltene Sammlung Sib. Orakel bei weitem nicht Alles enthalte, was die alten Kirchenväter der Art gekannt haben. Daſs der Text seitdem mancherlei Veränderungen und Verunstaltungen erfahren hat, ist aus der Vergleichung der Anführungen der Kirchenväter mit unsern Ausgaben in die Augen fallend genug; und so ist nicht zu verwundern, wenn bei diesen Operationen auch manches Einzelne ausgefallen ist; etwas weiteres möchte ich aber auch in dieser Hinsicht nicht zugeben; ich glaube wenigstens nicht, daſs von solchen Orakeln, welche in den ersten 3—4 Jahrhunderten vom Christlichen Standpunkte aus gedichtet sind (und nur von diesen ist die Rede), uns vieles verlohren gegangen ist. Das gröſste seitdem aus der Sammlung ausgeworfene Stück ist sonder Zweifel das durch den Theophilus erhaltene sogenannte Proömium.[1]) Wären auf ähnliche Weise noch

1) Siehe H. 1. S. 160 sqq. 198 sqq.

mehrere bedeutende Stücke, die die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte gekannt haben, verlohren gegangen, so würden sich bei dem häufigen Gebrauch, den sie von diesen Büchern machen, gewifs bei ihnen, und namentlich beim Laktanz Spuren davon finden. Alle Stellen aber, die dieser anführt, finden sich in unserer Sammlung oder in jenem Proömium, oder haben, wie wir früher gesehen haben, höchst wahrscheinlich ihren Platz zwischen den beiden von Theophilus angeführten Absätzen desselben gehabt.[1]) Aufserdem führt er nur zwei Stellen als Aussprüche der Sibylle an, die sich in unsern Handschriften nicht finden, die eine Inst. VII, 19.

ὁππότ' ἂν ἔλθῃ.

πῦρ ἔσται σκότος ἐν τῇ μέσῃ νυκτὶ μελαίνῃ.

was, da es zwischen zwei andern Stellen des achten Buchs aufgeführt ist, ohne dafs er bemerkt, dafs sie von verschiedenen Verfasserinnen herrühren, wie er doch eben hier bei andern Stellen aus dem dritten und fünften Buche ausdrücklich bemerkt, höchst wahrscheinlich eben auch im achten Buche gestanden hat, vielleicht kurz vor dem Akrostich, wo offenbar einiges ausgefallen ist. Die andere Stelle ist Inst. VII, 24.

κλῦτε δέ μου μέροπες, βασιλεὺς αἰώνιος ἄρχει.

was nach ihm anderswo gestanden hat, als eine eben daselbst angeführte Stelle, die sich im achten Buche findet; wohin dieser Vers zu setzen sei, läfst sich schwerlich mit einiger Sicherheit bestimmen; am wahrscheinlichsten ist es mir,

1) H. I. S. 165 sq.

dafs er irgendwo im siebenten oder im fünften Buche gestanden hat. Ferner findet sich bei Eusebius in der *Orat. Constantin. ad Sanct. coet.* eine Beziehung auf zwei Stellen der Sibyllinischen Orakel, die sich in unsern Ausgaben nicht finden; beide werden der Erythräischen Sibylle zugeschrieben, woraus indessen über ihre Stellung nichts Sicheres folgt, da diese Bezeichnung dort nicht wie bei Laktanz auf die Verfasserinn unseres dritten Buches beschränkt ist, indem derselben auch das im achten Buche sich findende Akrostich beigelegt wird. Die eine Stelle ist Kap. 21: *ἡ γοῦν Ἐρυθραία πρὸς τὸν θεόν: τί δή μοι, φησὶν, ὦ δέσποτα, τὴν τῆς μαντείας ἐπισκήπτεις ἀνάγκην καὶ οὐχὶ μᾶλλον ὑπὸ τῆς γῆς μετέωρον ἀρθεῖσαν διαφυλάττεις ἄχρι τῆς μακαριωτάτης σῆς ἐλεύσεως ἡμέρας.* Aehnliche Stellen, wo die Sibylle sich über das Beschwerliche ihres Amtes unaufhörlich zu weissagen beklagt, finden sich mehrere; man vergleiche z. B. den Anfang des zweiten Buches und des zwischen diesem und dem dritten Buche stehenden Abschnittes; wo jene Stelle ihren Platz gehabt habe, läfst sich nicht ausmachen; die Stelle ist, wie schon die Verwischung des Metrums zeigt, nur sehr frei angeführt; es ist eine Uebergangsformel, dergleichen an mehr als Einem Orte unserer Sammlung ausgefallen sein kann. Die andere Stelle ist Kap. 18: *ἡ τοίνυν Ἐρυθραῖα Σίβυλλα φάσκουσα ἑαυτὴν ἕκτῃ γενεᾷ μετὰ τὸν κατακλυσμὸν γενέσθαι, ἱερεῖαν τοῦ Ἀπόλλωνος* . . . .; welche Aussage der Sibylle von sich, wie schon früher bemerkt ist, vordem wahrscheinlich am Ende unseres dritten Buches ihren Platz gehabt

hat.[1]) Auf keinen Fall ist man aber deshalb berechtigt anzunehmen, daſs uns so bedeutende Stücke Christlich-sibyllinischer Orakel aus der Zeit verlohren gegangen sind, als Thorl. meint.[2]) Doch beruft er sich auch nicht auf diese Stellen, sondern auf eine Stelle bei Justin,[3]) daſs die Sibylle rede *σαφῶς καὶ φανερῶς περὶ πάντων τῶν ὑπὸ Ἰησοῦ γίγνεσθαι μελλόντων*, in welcher Hinsicht doch unsere Sib. Bücher sehr kurz seien; worüber man sich um so mehr wundern muſs, da Thorl. ja selbst den zweiten Theil des ersten Buches und Anderes, worin von Christi Begebenheiten im Einzelnen deutlich genug geweissagt ist, in so frühe Zeit setzt, daſs es dem Justin schon bekannt sein konnte. Aber auch auſserdem sind in den Büchern, die er bestimmt kannte, dem dritten und vierten, hinlänglich deutlich Messianische Hofnungen ausgesprochen; und an etwas Anderes braucht man bei Justins Worten eben nicht zu denken. Hätte es damals noch andere Sib. Orakel, als wir jetzt besitzen, gegeben, worin

---

1) Heft 1. S. 240.

2) Was Clemens Al. *Strom. l. I. cap.* 21. *p.* 134. *ed. Wirceb.* als Sibyllinisch anführt:

ὦ Δελφοὶ θεράποντες ἑκηβόλε Ἀπόλλωνος,
ἦλθον ἐγὼ χρήσουσα Διὸς νόον αἰγιόχοιο
αὐτοκασιγνήτῳ κεχολωμένη Ἀπόλλωνι.

gehört nicht hieher, da sowohl aus dem innern Charakter der Stelle hervorgeht, daſs sie von keinem Christen oder Juden herrührt, als auch die Art wie Clemens sie anführt es wahrscheinlich macht, daſs er sie aus der Citation irgend eines Griechischen Schriftstellers, nicht aus einer Sammlung Sib. Orakel selbst genommen hat

3) Cohortat. ad Graec. gegen das Ende.

im Einzelnen von Christi Begebenheiten die Rede war, so würden sich diese gewiſs noch bis zu Laktanz Zeiten erhalten haben, und sich bei diesem wenigstens Spuren davon finden. Das Gegentheil läſst sich nur dann denken, wenn die damals in der Sammlung befindlichen, später aber verlohren gegangenen oder herausgeworfenen Orakel ohne Beziehung auf eigenthümlich-Christliche Dogmen waren, ursprünglich von Juden oder Heiden verfaſst, nicht aber, wenn sie solchen Inhaltes waren als Thorl. meint. Wenn Thorl aber sich auf den Suidas beruft, nach dem 24 Bücher allein von der Chaldäischen Sibylle sein sollen, so sind diese alle, oder, wenn er etwa unsere 8 Bücher mit darunter begriffen hat, die übrigen derselben sonder Zweifel später verfaſst, als die in unserer Sammlung befindlichen Orakel, sicher nicht vor des Laktanz Zeit. Und dasselbe ist wol der Fall mit den 14 Sib. Büchern, die sich nach Fabricius auf der Vatikanischen Bibliothek befinden sollen, wenn nicht ihr Inhalt etwa ganz anderer Art als der unserer Sammlung ist; sonst ist gewiſs keins derselben so alt, daſs Justin dasselbe könnte vor Augen gehabt haben.

Zusatz. Was die letzte Behauptung betrifft, so hat sie sich in Ansehung des 14ten von Majus bekannt gemachten Buches bewährt, da dieses, obgleich ich aufrichtig bekenne, daſs ich noch nicht vieles davon verstehe, doch auf keinem Fall in so früher Zeit verfaſst ist, daſs Laktanz oder gar Justin es könnte gekannt haben; auch ist dessen Inhalt gar nicht religiöser oder

dogmatischer Art. Auch über die andern zwischen dem 8ten und 14ten liegenden Bücher werden wir bald sicherer urtheilen können, da, wie schon vor längerer Zeit öffentliche Blätter meldeten, Majus auch diese herausgeben wird. Sollten diese oder wenigstens einige davon für den Theologen von größerem Interesse sein als das 14te, so werde ich mich nicht scheuen so weit in meinen Kräften steht die Untersuchung auch über diese Bücher fortzusetzen, im entgegengesetzten Falle aber sie willig den Philologen von Profession anheimstellen; auf keinen Fall aber werde ich mich härmen, wenn mir ein Anderer dabei zuvorkommt.

Berichtigungen zu dieser Abhandlung.

H. 1. S. 132. Der Verf. der Note 4) bemerkten Schrift ist nach einer brieflichen Bemerkung des Herrn Prof. Kordes nicht Robert Boyle, sondern John Twysden, und soll sich selbst auf dem Titel genannt haben.

S. 139. Z. 25. statt Birger lies Börge (Latein. Birgerus.)

S. 242. Z. 8. statt achten lies elften.

H. 2. Die in Klammern eingeschlossene Stelle S. 200. Z. 13. — S. 202. Z. 5. ist, wie man leicht sehen wird, eigentlich eine (später geschriebene) Anmerkung, und nur durch Versehen in den Text gekommen.

Beitrag zur Kritik und Deutung der Offenbarung Johannis; besonders mit Rücksicht auf Heinrichs Commentar und Vogels Programme über dieselbe [1])

Die Auslegung der Apokalypse steht in Deutschland im Ganzen noch auf demselben Punkte, auf den Eichhorn sie vor 30 Jahren gebracht hat. Es sind zwar seitdem auch abweichende Ansichten über die Deutung derselben sowohl als über ihre Entstehung und Zusammensetzung bekannt gemacht, doch ohne dafs diese bei den gelehrten Theologen Beifall oder auch nur besondere Beachtung gefunden hätten. Auch der neueste Bearbeiter der Apokalypse, der Fortsetzer des Koppeschen Commentars über das N. T., Herr Superin-

1) *Apocalypsis Graece perpetua annotatione illustrata a* Joanne Henrico Heinrichs. *Particula prior. Cap. I — XII. continens. Götting.* 1818. 8. (*N. T. edit.* Kopp. *Vol. X. Partic. I.*) — Paul. Joachim. Sigismund. Vogel *commentat. de Apocalypsi Johannis. Pars I — VII. Erlang.* 1811 — 1816. 4. (7 Programme).

perintendent Heinrichs, hat sich, wie er selbst gesteht, bei der Auslegung der Visionen fast ganz den Eichhornschen Commentar zum Führer gewählt, und nur zuweilen andere Erklärungen vorgeschlagen, meistens mit richtigem, aber unsicherem und sich selbst mifstrauendem Gefühle. Ich habe nicht vor hier eine eigentliche Recension dieses neuesten Commentars über die Apokalypse zu liefern; eine solche würde auch dem Plane dieser Zeitschrift nicht angemessen sein [1]); vielmehr beabsichtige ich die jetzt gewöhnliche Ansicht über dieselbe überhaupt in Beziehung auf die Deutung der einzelnen Visionen sowohl als auf den Gang und die Zusammensetzung des Ganzen einer genaueren Beurtheilung zu unterwerfen und zugleich zu versuchen eine richtigere Ansicht darüber zu begründen. Ich würde Bedenken getragen haben damit schon jetzt hervorzutreten, wenn nicht Freunde deren Urtheile ich glaube vertrauen zu dürfen, mich dazu aufgemuntert hätten; und da ich nicht abgeneigt bin künftig einmal eine ausführlichere Bearbeitung der Apokalypse zu versuchen, so ist es mir selbst auch sehr erwünscht hier die Hauptresultate meiner bisherigen Untersuchungen dem theologischen Publikum zur Prüfung darlegen zu können, um Gelegenheit zu erhalten an dem Urtheile Anderer das meinige zu berichtigen oder zu bevestigen. Ich werde übrigens diese Untersuchung zum Behufe der bequemern Vergleichung eng an die Prüfung der bisher herschenden Ansichten, und besonders an die

1) H. S. 1, Vorr. S. X.

Beurtheilung des Heinrichsschen Commentars anknüpfen, weil dieses eben die neueste Bearbeitung ist, und der Verfasser wo er von Eichhorn abweicht der Wahrheit wenigstens näher gerückt zu sein scheint. Es ist von dieser Bearbeitung zwar bis jetzt nur die erste Abtheilung heraus, und wir haben in der zweiten aufser der Erklärung der zehn letzten Kapitel noch mehrere Exkurse auch über einzelne in der ersten Hälfte vorkommende Gegenstände zu erwarten; aber es geht aus dem Erschienenen sowohl des Verfassers Ansicht über das Buch im Allgemeinen als auch seine Deutung der 12 ersten Kapitel deutlich genug hervor, und wir wollen ihm wenigstens soweit folgen. Ehe wir aber zur Deutung der einzelnen Visionen und der Betrachtung ihres Zusammenhanges gehen, wollen wir uns kürzlich die dem Commentar vorausgehende Einleitung ansehen, worin der Verfasser sich weit weniger abhängig von Eichhorn zeigt als im Commentar selbst.

Hier wird zuerst S. 4 — 55 die Untersuchung über die Authentie der Apokalypse geführt. Heinrichs entscheidet sich nach bedachtsamer Abwägung der Gründe und Gegengründe zuletzt, doch auf nicht bestimmte Weise, für die Annahme, dafs sie nicht untergeschoben, aber auch nicht vom Evangelisten, sondern von einem andern Johannes verfafst sei. Für diese Annahme trage ich kein Bedenken mich noch viel zuversichtlicher und entschiedener zu erklären als Heinrichs thut; ich glaube auch dafs die Darlegung der Beweisgründe für dieselbe sich schär-

fen und eindringender führen läſst als von ihm geschehen ist. Es ist diese Ansicht bekanntlich schon von Dionysius von Alexandrien vorgetragen; er wurde auf sie zwar nicht durch äuſsere, historische Zeugnisse geführt; aber die innern Gründe die für diese Annahme sprechen sind auch desto gewichtiger. Mehrere neuere Kritiker haben zwar versucht auch rein aus innern Gründen dem Evangelisten Johannes die Apokalypse zu vindiciren; mit groſsem Fleiſse und vielem Scharfsinne hat man in einer Menge von Beispielen Aehnlichkeiten zwischen der Apokalypse und dem Evangelium und den Briefen sowohl in Hinsicht der Sprache als der Vorstellungen nachzuweisen gesucht, doch in beiden Hinsichten auf eine für den Zweck sehr wenig befriedigende Weise. Denn es hilft in der That nicht viel einige einzelne Sprachweisen die diesen Schriften gemeinschaftlich sind aufzuführen, da es nicht schwer halten würde einmal andere die der Apokalypse mit andern Schriften des N. T. gemeinsam sind aufzuzählen, und dann auch eine Menge von einzelnen Sprachweisen nachzuweisen die im Evangelium öfters wiederkehren und die in der Apokalypse vermiſst werden, wenn gleich es nicht an Gelegenheit fehlte sie anzubringen [1]). Im Allgemeinen betrachtet

1) Vergl. C. Th. Bretschneider *probabilia de evangelii et epistolarum Joannis, apostoli, indole et origine. Lips.* 1820. 8. *pag.* 150 — 161, wo er meistens richtig, nur freilich in ganz anderer Absicht als um dem Apostel Johannes die Apokalypse streitig zu machen, zeigt, wie theils schwach theils unrichtig die von Eichhorn

aber ist zwischen der Sprache beider besonders in grammatischer Hinsicht ja ein solcher Unterschied, daſs man, will man gleichwol beide Einem Verfasser zuschreiben, nothwendig annehmen muſs die Apokalypse sei bedeutend früher geschrieben als das Evangelium; daher man sich dann genöthigt sieht die Abfassung des Evangeliums ziemliche Zeit nach der Zerstörung Jerusalems zu setzen. Denn mit der Annahme, daſs auch der Stil des Evangeliums des Johannes früher viel rauher und inkorrekter gewesen sei als unser gegenwärtiger Text desselben und daſs derselbe erst später bei dem häufigen Gebrauche in der Griechischen Kirche seit dem zweiten Jahrhunderte regelmäſsiger geworden sei, kann man sich hier schwerlich zufrieden stellen, da die Verschiedenheit beider Schriften in dieser Hinsicht ja schon dem Dionysius von Alexandrien so auffallend war zu einer Zeit, bis auf welche herab die Apokalypse in dem gröſsten Theile der Griechischen Kirche in groſsem Ansehen stand und nicht weniger gelesen ward als das Evangelium, wie aus den Zeugnissen der Griechischen Kirchenväter bis auf diese Zeit hinab deutlich genug hervorgeht. Noch weniger genügend ist eine andere Ausflucht Eichhorns, daſs diese Unregelmäſsigkeit im Bau der Sprache absichtlich durch Nachahmung des Stils der Hebräischen Propheten her-

zur Behauptung der Identität des Verfassers der Apokalypse und des Evangeliums angeführten inneren Gründe sind. Auf ihn verweise ich daher in dieser Beziehung, so wenig ich auch sonst von dem Inhalte und der Tendenz dieser Schrift mir anzueignen vermag.

vorgebracht sei, indem die Wortfügung der Apokalypse den Hebräischen Grammatik nach regelmäfsig sei und nur im Griechischen gesetzlos, aber eben defshalb wunderbar, wie sie der Dichter wünschte. Es scheint mir dieses in der That eine ganz wunderliche Ansicht zu sein, dafs der Verfasser aus Eifer die Hebräischen Propheten nachzuahmen hätte geflissentlich darauf ausgehen sollen recht viele Hebraismen und sonstige grammatische Inkorrektheiten einfliefsen zu lassen; es ist bei den meisten auch wol ziemlich sichtbar, dafs sie ihren Grund allein in der Unkunde der Griechischen Grammatik haben. — Noch gröfsere Schwierigkeiten findet die Annahme (dafs ein und derselbe Johannes Verfasser des Evangeliums und der Apokalypse sei, wenn man auf den Inhalt und auf die zum Grunde liegenden und stets wiederkehrenden Vorstellungen sieht, und darauf achtet, welches Bild uns beim Lesen vom Verfasser zurückbleibt, mit welchem Charakter er uns erscheint, auf welcher Stufe und von welcher Weise seine Bildung, von welchen Hofnungen und Erwartungen seine Seele bewegt. Hier mufs sich nothwendig dem aufmerksamen und eindringenden Leser bei der Vergleichung der Apokalypse mit dem Evangelium eine solche Verschiedenheit offenbaren, dafs er sich nicht leicht wird bereden lassen, es sei dieses hinlänglich erklärt durch die Verschiedenheit der behandelten Gegenstände und bei der Annahme, dafs die eine Schrift bedeutend später verfafst sei als die andere. Die früher verfafste könnte wegen der Beschaffenheit der Sprache doch nur die Apoka-

lypse sein; die Abfassung dieser aber in den Gestalt worin sie vor uns liegt wird bei aller Verschiedenheit der Ansicht doch nicht leicht jemand früher setzen als höchstens kurz vor die Zerstörung Jerusalems, wo doch Johannes wenigstens schon gegen 60 Jahr müfste alt gewesen sein. Nach einem solchen Alter aber läfst sich nicht leicht annehmen, dafs mit ihm eine so gänzliche Umgestaltung seiner Vorstellungsweise sollte vor sich gegangen sein, als geschehen sein müfste, wollten wir denselben für den Verfasser des Evangeliums halten. Durch die ganze Apokalypse zieht sich die Verheifsung der Nähe der Wiederkunft des Herrn; diefs ist der Wendepunkt, um den sich das Ganze dreht. Dieselbe zuversichtliche Erwartung finden wir auch bei andern Aposteln und Schriftstellern des N. T., nur fast gar nicht in dem Evangelium und den Briefen des Johannes. Wenn aber Johannes früher solche Visionen wie wir in der Apokalypse finden gehabt hätte, wie liefse es sich wol denken, dafs ihm später das darin Geoffenbarte sollte so ganz und gar in den Hintergrund getreten sein? Oder wenn man auch die Form der Visionen in der Apokalypse nur als eine poetische Einkleidung der Erwartungen des Verfassers ansehen will und nicht annehmen, dafs ihm darüber eine besondere Offenbarung sei zu Theil geworden, so liefse sich bei einem Jünger Christi der Ursprung solcher Vorstellungen und Hofnungen nur in der Art suchen wie er gewisse Aussprüche des Herrn über seine Verbindung mit den Seinigen nach seiner Hinwegnahme von der Erde aufgefafst hätte;

dann würde er aber im Evangelium diese Reden seines Meisters eben auf diese Weise wiedergegeben haben, wie wir ja in den ersten drei Evangelien wirklich mehrere auf diese Weise aufgefafste Aussprüche Christi finden; und wenn er aus ihnen noch nach länger als 30 Jahren jene Hofnungen mit solcher Lebendigkeit und Zuversichtlichkeit hegte als in der Apokalypse ausgesprochen ist, so liefse sich nicht anders als erwarten, dafs diese Hofnung der baldigen Wiederkunft Christi auf Erden auch bei der wenn auch später geschriebenen Erzählung von seiner Wirksamkeit bei seinem ersten Wandeln auf Erden, wie auch in den Briefen, wo es am wenigsten an Gelegenheit fehlte darauf zu kommen, durch das Ganze würde hindurchgeblickt haben. Eben so, sieht man darauf, wie und auf welche Weise gebildet der Verfasser der Apokalypse erscheint verglichen mit dem der andern Johanneïschen Schriften, so offenbart sich hier wieder eine ganz andere Verschiedenheit, als eine solche die durch die Annahme eines verschiedenen Alters desselben Schriftstellers sich erklären liefse; dieses würde hier an sich schon schwierig sein, da auch die Apokalypse, die man doch immer als die erste jener Schriften ansehen müfste, erst im höheren Alter vom Johannes geschrieben sein könnte, und grade sie auch eben eine weit gröfsere Gelehrsamkeit und eine viel höhere Stufe der Kultur verräth, als die andern Schriften; aber es ist hier überhaupt gar keine blofs gradweise Verschiedenheit, sondern in der Apokalypse herscht eine ganz andere Art und Weise der Bildung,

sie verräth einen Verfasser, der sich von Jugend auf mit ganz andern Zweigen der Wissenschaft und auf ganz andere Weise beschäftigte als der Evangelist Johannes. — Gleichwol läfst sich auch nicht leicht annehmen, dafs die Apokalypse ein untergeschobenes Buch sei; denn da ihre Abfassung doch auf jeden Fall in eine Zeit gesetzt werden mufs, wo nach allen Zeugnissen der Alten der Evangelist Johannes noch lebte, so würde sie, wäre sie untergeschoben von einem Verfasser der den Namen des Johannes blofs angenommen hätte, gewifs gleich bei ihrem Erscheinen Widerspruch gefunden haben und nicht zu so allgemeinem Ansehn gekommen sein als sie in der ersten Kirche behauptet; denn die Anfechtungen, die sie seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts erfahren hat, gehen ja von ganz andern als von äufseren historischen oder traditionellen Gründen aus. Daher bleibt denn nur übrig anzunehmen, dafs der Verfasser der Apokalypse ein anderer, von dem Evangelisten verschiedener Johannes sei; und diese Annahme darf um so weniger als grundlose Willkühr bezeichnet werden, da auch aufserdem die Existenz eines zweiten Johannes, der wie der Evangelist ein Schüler Christi gewesen, wenigstens durch das ganz unverdächtige Zeugnifs des Papias [1]) hinlänglich gesichert erscheint. Dabei läfst sich aber wohl erklären, wie später und schon sehr früh eine solche Verwechselung dieser beiden Verkündiger des Glaubens eintreten konnte, zumal da beide

---

1) Euseb. *Hist. eccles. III,39.*

scheinen in Klein-Asien, vielleicht gar beide in Ephesus, wo man noch später die Grabmäler zweier Johannes zeigte, gelebt und gewirkt zu haben.

Die Zeit der Abfassung der Apokalypse setzt Heinrichs (S. 55 — 62) noch vor die Zerstörung Jerusalems, in den ersten Anfang der Regierung des Vespasians, als dieser, zum Kaiser ernannt, nach Rom gezogen war und dem Titus die Beendigung des Jüdischen Krieges übertragen hatte, oder, wie er sich anderswo ausdrückt, als Johannes die Nachricht von der Belagerung Jerusalems erhalten hatte. Dieses ist auch in der That der einzige Zeitpunkt, worin man sich, wenn man von der hergebrachten Ansicht ausgeht dafs das Buch aus Einem Gusse bestehe, dessen Abfassung als möglich denken könnte, da wir Kap. XVII. in die Zeit nach dem Nero versetzt werden, Kap. XI. aber Jerusalem noch als stehend erscheint; wir werden darauf später zurükkommen. —

Als Ort der Abfassung nimt Heinrichs S. 66. sq. Pathmos an, sich stützend nicht sowohl auf die Zeugnisse der Kirchenväter, als auf die Angabe des Verfassers selbst Kap. I, 9., indem er Eichhorns Annahme, dafs diese Versetzung des Schauplatzes der Empfängnifs der Visionen auf jene wüste Insel mit zur poetischen Fiktion gehöre verwirft. Dieser Punkt hätte indefs bei einer 112 Seiten langen Einleitung wol eine genauere Erörterung verdient, als eine beiläufige in einer Anmerkung. Es scheint hier besonders darauf anzukommen, welcher Art die Zeugnisse der Alten über die Verbannung des Johannes

nach Pathmos sind. Beruhen diese auf einer von der Apokalypse unabhängigen Tradition, so erhält auf der einen Seite diese Tradition durch die Stelle Kap. I, 9. selbst noch gröfsere Sicherheit, und auf der andern Seite kann dann wol kein Zweifel sein, dafs wir diese Stelle als eine geschichtliche Angabe des Ortes wo der Verfasser die Offenbarung empfing oder aufzeichnete anzusehen haben, wobei denn, wenn das früher Aufgestellte richtig ist, in der Sage selbst wieder eine Verwechselung des Evangelisten Johannes mit jenem zweiten Schüler Christi vorgefallen wäre. Erscheint dagegen in den Angaben der Alten die ganze Tradition als eine solche, die ursprünglich nur aus jener Stelle der Apokalypse hervorgegangen und nachher weiter ausgebildet ist — auf welche Ansicht man wenigstens leicht durch die Beachtung der Unbestimmtheit und der Verschiedenheit in diesen Angaben besonders in Beziehung auf die Zeit wo diese Verbannung des Apostels geschehen sein soll geführt werden kann —: so haben wir einmal wegen jener Stelle allein, für deren Erklärung wir dann durch nichts Aeufseres bestimmt sind, gar keine dringende Veranlassung an eine wegen der Verkündigung des Evangeliums geschehene Deportation des Apostels zu denken; denn wenn gleich die Worte διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ diese Erklärung zulassen (cf. VI, 9. XX, 4), so kann man doch bei ihnen eben so gut an einen Aufenthalt, der die Verkündigung des Glaubens zum Zwecke hatte, denken; ja sie lassen sich auch auf die vorliegende Offenbarung selbst be-

ziehen, also: „ich war auf Pathmos, um dort die göttliche Offenbarung zu erhalten“, auf welche Weise ich auch nicht zweifele dieselben Worte v. 2. zu erklären; die Genitive bezeichnen dann den Urheber, wie in דְּבַר יְהוָה; vergl. v. 5: wo Jesus, sonder Zweifel eben in Beziehung auf die ertheilte Offenbarung, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς heifst; dann setzte unsere Stelle keine Verbannung, nicht einmal einen dauernden Aufenthalt auf Pathmos voraus; und bei dieser Erklärung könnte man selbst leicht geneigt sein, wenn man doch die ganze Darstellung in Visionen nur als eine mit Freiheit gewählte und durchgeführte poetische Einkleidung ansehen will, auch diese Angabe des Ortes als mit zur Einkleidung gehörig zu betrachten, so dafs der Verfasser grade eine solche ziemlich unbekannte Insel genannt hätte, weil sie ihm wegen ihrer Einsamkeit zur Enthüllung der Zukunft am passendsten schien; wie er aus ähnlicher Rücksicht als Zeit der Empfängnifs der Offenbarung die ἡμέραν κυριακὴν setzt, was doch nicht leicht jemand als eine historische Angabe des Tages der Abfassung der ganzen Apokalypse ansehen wird, wie man doch fast genöthigt würde bei dieser Ansicht der poetischen Form des Ganzen [1]) es zu nehmen, wenn man es nicht als mit zur Einkleidung gehörig betrachten wollte.

---

1) Bei der andern Ansicht, dafs Johannes die in der Apokalypse geschilderten Bilder wirklich in einer Vision geschaut habe, müfste man diese Zeitangabe auf den Tag beziehen, wo diese Gesichte sich ihm darstellten; indessen ist auch hier wie mich dünkt keine geringe Schwierigkeit in der Menge der auf einander fol-

Als Hauptzweck der Apokalypse setzt Heinrichs richtig, dafs Johannes habe den bedrängten und verfolgten Christen Trost bringen wollen durch die Verheifsung der sichern und nahen Zukunft des Herrn, indem er mit Recht die besonders durch Eichhorn in Aufnahme gebrachte Ansicht verwirft, dafs der Verfasser weder dieses, noch das woran es geknüpft ist, den Untergang Roms habe verkünden wollen, sondern dafs das Ganze nur eine poetische Schilderung des

---

genden Erscheinungen, die sich ihm in Einer Vision müfsten dargestellt haben, da sie eng mit einander zusammenhängen; was doch nicht recht wahrscheinlich ist, besonders auch defshalb nicht, weil man sich kaum vorstelle kann, dafs er dann sie alle auf so bestimmte und genaue Weise in sein Gedächtnifs hätte zurückrufen können. Ueberhaupt sieht man auf die Beschaffenheit dieser Bilder, so sind wenigstens einige der Art dafs man sich nicht gut denken kann, wie sie als wirkliche Erscheinungen sich haben darstellen können; daher denn auch alle Versuche der Kunst sie auf anschauliche Weise darzustellen scheitern oder wahre Ungestalten zum Vorschein bringen. Nimt man dazu, dafs die Darstellung dieser Bilder meistens aus wörtlich aufgenommenen Stellen des A. T. zusammengesetzt ist, und besonders auch, dafs, wie sich aus dem Erfolge der Untersuchung ergeben wird, nicht nur in den einzelnen Theilen der Apokalypse und ihrer Verknüpfung sich eine durchaus künstlerische Anlage offenbart, sondern dafs selbst künstliche Zusammenfügungen von Theilen die nicht zu derselben Zeit geschrieben sind statt finden, so wird man sich wol für die jetzt gewöhnliche Ansicht entscheiden, dafs die Schilderung dieser Bilder nicht auf einer wirklich dem Johannes erschienenen Vision beruht, sondern dafs wir hier als Form nur eine dichterische vom Verfasser mit Freiheit gewählte und durchgeführte Darstellung haben, worin er die Weissagung einkleidete.

Sieges des Christenthums habe sein sollen, das als Siegerinn durch das neue Jerusalem ausgedrückt werde, wie Rom's Fall nur den Untergang des Heidenthums symbolisire. Allerdings ist der Sieg des Reiches Gottes über die Reiche der Welt und über die Werke des Satans die allgemeine Idee, die dem Inhalte der Apokalypse wie dem Chiliasmus überhaupt zum Grunde liegt; aber diese Idee war gewiſs von Anfang an in der Erwartung des Verfassers zu einer bestimmten Gestaltung modifizirt, und nicht in solcher Abstraktion von ihm aufgefaſst als jene Ansicht voraussetzt; sie war bei ihm, wie bei den meisten der ersten Christen überhaupt, an die Wiederkunft des Herrn geknüpft; und dieses muſs man gewiſs als wirklich mit im Kreise der Vorstellungen und Erwartungen desselben liegend betrachten; und eben so dürfen wir die Zerstörung Roms und des Römischen Reiches, wenn wir darauf sehen was des Verfassers Absicht war auszudrücken, nicht als ein bloſses Symbol des Untergangs des Heidenthums betrachten; er erwartete sonder Zweifel wirklich, daſs Rom, als Hauptsitz und Hauptstütze des Götzendienstes, als Widersacherinn des Christenthums vor der Wiederkunft des Christs fallen werde; dieses läſst sich aus der ganzen Weise der Darstellung sicher genug erkennen, wenn auch bei andern Bildern der Apokalypse es oft nicht leicht ist auszumitteln, ob und wiefern sie eine wirkliche Vorstellung ausdrücken, oder nur zur Ausführung und Ausschmükkung einer andern dienen.

Beherzenswerth sind auch die Regeln und Ge-

setze, von denen Heinrichs (S. 92 — 96) will dafs man bei der Auslegung der Apokalypse ausgehe; mit Recht verwirft er den von Herder empfolenen Grundsatz, dafs des Josephus Geschichte des Jüdischen Krieges der beste Commentar über die Apokalypse sei; doch hat er selbst sich hiervon noch nicht rein genug erhalten. Wie Eichhorn geht er von der Ansicht aus dafs die Apokalypse aus zwei Theilen bestehe, wovon der erste bis zu Ende des 12ten Kapitels es ganz mit den Juden und dem was vor der Wiederkunft Christi über sie werde verhängt werden zu thun habe, der zweite mit den Götzendienern. Aus dieser jetzt wie es scheint ziemlich allgemein angenommenen Ansicht von der Zusammensetzung des Ganzen sind, wie bei Eichhorn, so auch bei Heinrichs fast alle Irrthümer in Ansehung der Deutung der einzelnen Bilder hervorgegangen, was wir jetzt versuchen wollen durch eine kurze Betrachtung der einzelnen Bilder des ersten Theiles, ihrer Zusammenfügung und ihres Verhältnisses zum zweiten Theile nachzuweisen, mit steter Berücksichtigung des vorliegenden Commentars.

Es dreht sich hier Alles um die Eröffnung des mit 7 Siegeln verschlossenen Buches, das Kap. V. aufgeführt wird, und das als Buch des Schicksals erscheint, als in sich schliefsend was geschehen solle am Ende der Tage; mit der allmäligen Eröfnung der Siegel trit denn auch stufenweise die Zukunft in Bildern vor Augen, so dafs man daher erwartet, dafs sie nach der Eröffnung des siebenten Siegels ganz aufgedeckt dastehen

werde. Was aber das Ziel betrifft wohin das Ganze trachtet und worauf alles Einzelne was früher hervortrit nur als vorbereitend erscheint, so ist dieses eben nichts anders, als was schon in den vorhergehenden Kapiteln an mehreren Stellen als Ausspruch Christi selbst angedeutet ist, und was auch im Folgenden, besonders Kap. XI, 15 — 18 deutlich als solches erscheint, dafs das Reich dieser Welt Gottes und seines Gesalbten werde, dafs Gott selbst die Herschaft der Welt an sich nehme, die Völker richtend und seinen frommen und standhaften Verehrern ihren Lohn ertheilend, kurz der bei der Wiederkunft Christi bevorstehende Eintritt des Messianischen Reiches auf Erden. Diesem geht nun aber beim Eröfnen der einzelnen Siegel eine Menge von Zeichen und Plagen vorher, und hier ist nun die Frage, ob wir dieses blofs als ganz allgemeine prophetische Schilderungen anzusehen haben, herübergenommen aus den Weissagungen der Propheten und aus den Vorstellungen der damaligen Juden über das zur letzten Zeit, zur Zeit des Ende's dem Menschengeschlechte und der Welt Bevorstehende, oder ob der Verfasser dabei auf bestimmte einzelne Thatsachen, sei es auf zukünftige, oder, was wir, da dieses eben jetzt die gewöhnliche Annahme ist, besonders zu beachten haben, auf solche die ihm eben bei der Abfassung gegenwärtig waren, wie auf die Zerstörung Jerusalems oder andere einzelne Begebenheiten des Jüdischen Krieges gezielt, und an sie seine Weissagung von dem völligen Siege des Reiches Gottes angeknüpft habe. Was bei der Eröffnung der 4 er-

sten Siegel heraustritt, fafst Heinrichs wie Eichhorn richtig als blofs allgemeine prophetische Bilder, die nicht auf irgend etwas Einzelnes zu beziehen seien; es ist auch durchaus keine Andeutung, dafs dem Verfasser dabei das dem Jüdischen Staate drohende oder schon gegenwärtige Unheil besonders vorschwebte, sondern es ist die ganze Erde die von diesen Plagen getroffen werden soll. — Auf dasselbe müssen wir beim fünften Siegel Kap. VI, 9 — 11 geführt werden. Indem hier die Seelen der um des Evangeliums Willen getödteten Märtyrer ungeduldig anfragen, wann doch die Zeit des göttlichen Gerichts komme, werden als ihre Feiude, über die dieses ergehen solle, die κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς genannt, wobei man doch immer besonders an die heidnischen Völker denkt, so dafs man hier nicht leicht auf den Gedanken geführt wird, der Verfasser habe vor besonders die Zerstörung Jerusalems und die Vernichtung des Jüdischen Volkes als eine Strafe wegen ihres Unglaubens zu schildern; doch kann ich auch nicht mit Heinrichs glauben, dafs Johannes bei den erschlagenen Märtyrern auch an die beim Anfange des Jüdischen Krieges in Cäsarea und an andern Orten ermordeten Juden gedacht habe; das ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον (v. 9.) pafst nur als Bezeichnung von Christen, die um des Glaubens willen den Märtyrertod litten, was uns wol besonders an die Verfolgung unterm Nero denken läfst. — Die furchtbaren Naturerscheinungen, die v. 12 — 17 bei Eröffnung des sechsten Siegels hervortreten, haben, wie Heinrichs richtig

richtig bemerkt, gewifs nicht irgend einzelne Begebenheiten die bevorständen andeuten sollen; aber eben so wenig ist in ihrer Schilderung Grund anzunehmen, was Heinrichs zugibt, dafs Johannes auf sie geführt worden sei, weil er von ähnlichen Phänomenen gehört hätte, die sich damals in Judäa ereigneten; es sind hier vielmehr nur ganz allgemeine aus den Propheten oder aus damaligen Vorstellungen über das zur Zeit des Ende's Bevorstehende aufgenommene monstrose Schilderungen die der Verfasser selbst sich eben so wenig zu einem anschaulichen Bilde gestaltet hat, als wir, die Leser, es im Stande sind. Uebrigens geht aus v. 15 deutlich hervor, dafs dem Johannes auch hier nicht Judäa besonders vorschwebt, als das durch jene Phänomene zu bestrafende, sondern die Bewohner der Erde überhaupt; es werden diese Erscheinungen aber am Ende v. 17 dargestellt als Zeichen, dafs gekommen sei der grofse Tag des göttlichen Zorns, also wol des mit der Parusie des Messias verbundenen Gerichtes seiner Feinde, wo man denn erwartet, dafs dieses beim Eröfnen des siebenten Siegels hervortreten werde. — Vorher trit aber das siebente Kapitel ein, worin die Knechte Gottes mit dessen Siegel bezeichnet werden, als solche die bei den bevorstehenden Plagen zu verschonen seien. Schon hieraus geht wieder deutlich genug hervor, dafs wir weder hier noch im Folgenden etwas Historisches haben, was sich in einer bestimmten geschichtlichen Thatsache nachweisen liefse, am wenigsten im Jüdischen Kriege; von dessen Verderben gewifs die Christen in

Judäa nicht verschont geblieben sind. Uebrigens kann ich Heinrichs nicht darin beistimmen, dafs unter den bezeichneten Knechten Gottes auch die bessern wenn gleich nicht zu Christo bekehrten Juden mit befafst seien, noch darin, dafs bei der v. 9. sqq. vor dem göttlichen Throne stehenden unzählbaren Schaar an die schon früher sei es als Christen oder als Juden verstorbenen Märtyrer zu denken sei; denn v. 14 werden sie deutlich genug als Christen bezeichnet[1]), und nach v. 9 sind sie aus allen Völkern und Zungen. Obgleich dieses Kapitel in mancher Hinsicht etwas unklar ist, so zweifle ich doch nicht, dafs nach des Johannes Absicht bei dieser Schaar die aus der grofsen Trübsal kommt an jene eben besiegelten 144 Tausend zu denken sei, die hier nur als aller Gefahr entronnen und unter Gottes unmittelbarem Schutze stehend, nicht aber als schon verstorben dargestellt werden. Diese 144 Tausend sind nun zwar v. 4. sqq. nur unter die 12 Stämme Israels vertheilt; aber dafs Johannes doch die Heiden - Christen nicht davon ausschlofs, wird wol schon aus der v. 3 vorhergehenden allgemeinen Bezeichnung derselben als *δούλων τοῦ θεοῦ* wahrscheinlich, und wir haben uns jenes wol nur auf dieselbe Weise zu erklären, wie wir uns erklären müssen, dafs im Briefe an die Hebräer, wo von der Erlösung die Rede ist, nur der Saame Abrahams, das Volk Israel etc. genannt wird als

---

1) *οὗτοί εἰσιν οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης, καὶ ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου.*

die, worauf sie komme, nämlich dadurch, daſs der Verfasser ein Juden-Christ ist, der bei den durch Christum Erlösten zunächst immer an seine Volksgenossen dachte, so daſs er dabei die aus den andern Völkern Bekehrten in Gedanken nicht auf bestimmte Weise mit einschloſs, aber noch weniger sie davon ausschloſs; daher man es ihm denn verzeihen kann, daſs er dieselben, nämlich die Zahl der damaligen Christen, einmal unter die 12 Stämme Israels vertheilt, und gleich darauf doch wieder als zu allen Völkern und Zungen gehörig bezeichnet. — Kap. VIII. wird nun das siebente und letzte Siegel eröfnet; aber auch jetzt tritt der ganze noch übrige Inhalt des Buches nicht mit Einem Male hervor, sondern vertheilt, und zwar so, daſs, indem sieben Engeln Trompeten gegeben werden, die sie nach einander erschallen lassen, bei jeder einzelnen derselben ein Theil des Inhaltes erscheint; denn so hat man dieses offenbar anzusehen, daſs was bei den einzelnen Trompetenstimmen hervortrit zusammengenommen den ganzen noch übrigen durch das siebente Siegel verschlossenen Theil des Inhaltes des Buches ausmacht, so daſs wir hier also ganz eng im Zusammenhange mit dem Vorigen sind, und erwarten müssen daſs bei der letzten Trompete auch das Letzte von dem im Schicksalsbuche Verschlossenen ans Licht treten werde. Was bei den 4 ersten Trompeten hervortrit ist, wie der Inhalt der 4 ersten Siegel, nur ganz kurz angegeben v. 7 — 12; es sind groſse Naturerscheinungen, die Heinrichs, wie Eichhorn, richtig für bloſs allgemeine (meist aus dem A. T.

entlehnte) Bilder ansieht, ohne eine Beziehung auf etwas Faktisches. Eine solche dagegen nimt er, wie jetzt die meisten Ausleger, bei dem Folgenden an; was nämlich hier bei den drei letzten Trompetenstimmen erscheint, sieht er als Schilderungen dessen an, was die Juden vor der Zerstörung Jerusalems betroffen und was sich damals schon ereignet habe; hier fängt eigentlich der Punkt an, wo ich glaube dafs man die jetzt übliche Weise der Erklärung ganz verlassen mufs; ich finde nämlich auch hier nur allgemeine prophetische Schilderungen dessen, was der letzten Zeit oder der Parusie des Messias vorangehen solle, durchaus keine Beziehung auf etwas Einzelnes was sich damals schon ereignet hatte oder eben gegenwärtig war, auch keine Voraussagung dessen, wovon Palästina oder die Juden allein sollten betroffen werden. Es geht dieses schon aus der Ankündigung v. 13 hervor, wo eine Stimme vom Himmel ein dreifaches Wehe ausruft, das den Bewohnern der Erde von den noch übrigen drei Trompetenstimmen bevorstehe; wo das *τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς* deutlich zeigt, dafs die Plagen die zum Vorschein kommen werden nicht für die Juden besonders, sondern für die Bewohner der Erde überhaupt (denn nur diefs kann der Ausdruck bezeichnen) bestimmt sind. Auch würden wir, wenn in dem Folgenden etwas geschildert würde was dem Verfasser gegenwärtig war, doch genöthigt sein anzunehmen, dafs alles Frühere sich auf schon vergangene Thatsachen bezöge; solche aber konnte er wol gewifs nicht in Bildern dergleichen im

Vorhergehenden zum Vorschein kommen schildern; wenn man diese Bilder auch — gewifs ganz gegen die Absicht des Verfassers — noch so sehr auf uneigentliche Weise deutet, so ist es doch unmöglich anders als auf die gezwungenste Weise die einzelnen auf einzelne Begebenheiten oder Zustände, die dem letzten Jüdischen Kriege vorausgingen, zu beziehen; die Nothwendigkeit einer solchen historischen Nachweisung derselben in einzelnen Begebenheiten oder Zuständen trit aber immer ein, wenn man sie als auf die nächste Vergangenheit sich beziehend betrachtet; will man sie, wie Heinrichs mit Recht nach Eichhorns Vorgange thut, bloſs als allgemeine prophetische Bilder auffassen, so muſs man auch annehmen, daſs es recht eigentlich prophetische Schilderungen der Zukunft sind; dann aber darf man auch nicht annehmen, daſs das, was jetzt auf jene allgemeinen Bilder folgt, und was nach der ganzen Reihe der Entwikkelung der Weissagung auch als der Zeit nach auf jene folgend erscheint, sich auf gegenwärtige oder gar schon vergangene Begebenheiten beziehe; auch hierin läſst sich nur eine prophetische Schilderung der Zukunft erwarten; und etwas anders bietet uns dasselbe auch bei genauerer Betrachtung nicht dar. Uebrigens ist jene dreifache Wiederhohlung des Wehes absichtlich, indem auf jede der drei noch übrigen Trompetenstimmen Ein Wehe kommt, (vergl. Kap. IX, 12. XI, 14); und so läſst auch dieses hier wieder erwarten, daſs mit der siebenten Trompetenstimme das dritte und letzte Wehe, das Aeuſserste und das Ende der noch

bevorstehenden Leiden zum Vorschein kommen werde. — Es trit nun zuerst Kap. IX, 1 — 12 bei der fünften Trompetenstimme eine Schaar schrecklicher Heusckrekken hervor, worin Heinrichs mit den meisten neuern Auslegern das Wüthen der Jüdischen Zeloten geschildert findet, von denen unmittelbar vor dem Jüdischen Kriege und während desselben Judäa so viel zu leiden hatte. Aber wo ist hier auch nur im mindesten angedeutet, dafs diese Plage gegen Judäa besonders gerichtet ist? ist sie nicht vielmehr nach v. 4 sq. gegen die Menschen überhaupt bestimmt? und wie liefse sich wol auf die Zeloten beziehen, dafs (v. 4.) von dieser Plage die mit dem Siegel Gottes Bezeichneten verschont bleiben sollten? zumal wenn man gar mit Heinrichs unter diesen auch die frommen Juden mitbegreifen wollte. Und wie pafst es ferner auf die blutdürstigen Zeloten, dafs (v. 5) die Menschen nur eine Zeitlang von ihnen gequält, nicht getödtet werden sollen? würde so ein Mann von ihnen gesprochen habe, der eben zur Zeit ihres Wüthens selbst oder kurz darauf schrieb? Und hätte Johannes hierbei an die Zeloten gedacht, würde er nicht diese selbst wenigstens eben so sehr als Gegenstände der göttlichen Strafe dargestellt haben, als die welche durch sie so gequält wurden? Aber wird man fragen worauf ist diese Plage denn zu bebeziehen wenn nicht auf die Zeloten? Ich meine auf etwas Faktisches, was sich in der Geschichte nachweisen liefse, gar nicht: es ist mir kein Zweifel, dafs der Verfasser bei dieser Plage zunächst eben nur an das was darin ausgesprochen ist ge-

dacht habe. Die Heuschrekken werden zwar auf eine Weise geschildert, wie sie in der Natur nicht vorkommen; aber es soll auch eben angedeutet werden, dafs es eine aufserordentliche von der Gottheit selbst zur Bestrafung der Menschen aus dem Abgrunde hervorzurufende Gattung ist. Bei der Schilderung liegt dem Johannes besonders der Prophet Joël vor Augen, der auf ganz ähnliche Weise einen Heuschrekkenschwarm von dem er selbst Augenzeuge war mit seinen Verheerungen schildert, und daran die Verheifsung von dem nahe bevorstehenden Tage Jehovahs anknüpft, wo er sein Volk erretten und über Alle seinen Geist ausgiefsen werde; und dieses Vorbild ist es eben, was den Johannes scheint veranlafst zu haben gleichfalls eine solche verheerende Schaar dem Tage Gottes und der Parusie des Herrn v[illegible]ngehen zu lassen. — Bei der sechsten Trompetenstimme, welche erschallt, nachdem feierlich angekündigt ist dafs das Eine Wehe vorüber sei und noch zweie kommen — was nicht anders als erwarten läfst dafs dieses die letzten sein werden — trit zuerst Kap. IX, 13 — 21. ein unzählbarer Heerzug von Reiterei auf, in welchem Heinrichs mit den meisten neuern Auslegern das unter dem Vespasian in Judäa einrükkende Kriegsheer geschildert glaubt. Aber wo ist denn hier auch nur die leiseste Andeutung, dafs dieser Heereszug gegen das Jüdische Land und Volk bestimmt sei? soll nicht vielmehr durch dasselbe ein Drittheil der Menschen überhaupt getödtet werden (v. 18)? Und ist wol die Schilderung der Sünden und Laster der Menschen, zu

deren Bestrafung das Heer gesendet worden, der Art, dafs wir glauben können, Johannes habe dabei nur an die Juden gedacht? scheinen ihm nicht vielmehr (v. 20. 21) weit mehr die heidnischen Völker vorgeschwebt zu haben? würde er ferner nicht ein Heer, das eben damals als er schrieb auf dem Zuge begriffen war, weit mehr seiner wirklichen Erscheinung gemäfs geschildert haben? wie hätte er wol ein von Achaja heranziehendes Heer von Osten, vom Eufrat her können ziehen lassen? Und hätte er hier den Zug der heidnischen Römer geschildert, würde er nicht diese mindestens eben so sehr wegen ihres Wüthens gegen Juden und Christen haben Strafe finden lassen, als sie dazu dienten die andern Menschen zu züchtigen? Sehen wir endlich auf die ganze Schilderung sowohl der Beschaffenheit als der Zahl des Heeres, so wird schon dadurch sehr unwahrscheinlich, dafs er an ein menschliches Kriegsheer überhaupt gedacht habe, zumal an irgend ein bestimmtes, das ihm selbst gegenwärtig war. Es ist auch dieses, wie alles Frühere, nur als eine allgemeine prophetische Schilderung der grofsen Plagen, die der Wiederkunft des Herrn vorangeheu sollen, zu betrachten; die vorigen Plagen sollten dazu dienen die Bewohner der Erde die in ihrem Frevel beharrten aufs heftigste zu peinigen; hier trit jetzt eine himmlische von Engeln angeführte Heerschaar auf die ein Drittheil der Menschen tödtet, als letzter Versuch die übrigen hierdurch zur Bufse zu führen; doch auch dieses, heifst es, ist vergeblich, auch da noch beharren sie bei ihrem Götzendienst

und ihren Lastern. — Kap. X. schwört ein Engel, daſs kein Verzug mehr statt finden solle, sondern daſs das Mysterium Gottes so wie die siebente Trompete erschalle werde vollendet sein, wie er seinen Knechten den Propheten verheiſsen habe; — was nach der ganzen bisherigen Anlage nur heiſsen kann, daſs der göttliche Rathschluſs über die Gründung des Messianischen Reiches, das bei Christi erstem Erscheinen auf Erden seinen Anfang nahm, dann bei seiner Wiederkunft auf völlige Weise werde verwirklicht werden. — Den Befehl, den Johannes Kap. XI, 1 — 2 erhält, sieht Heinrichs als eine Aufforderung an den Riſs zum neuen Tempel Gottes zu entwerfen; diese Deutung scheint allerdings auch durch die Stellen des Ezechiel und Zacharias, die dem Johannes hierbei vorgeschwebt haben, begründet zu werden. Doch scheint mir, daſs hier das Ausmessen sich nicht wohl auf einen neuen erst zu erbauenden Tempel und dessen Angabe beziehen lasse, sondern daſs es denselben Zweck habe, wie Kap. VII. die Besiegelung der Knechte Gottes, nämlich dasjenige zu bezeichnen, was von der bevorstehenden Profanation der Stadt auszunehmen sei. Bei allen bisher geschilderten Plagen hatte Johannes die Bewohner der Erde überhaupt und ganz besonders die heidnischen Völker vor Augen gehabt; jetzt kommt er auf das, was seiner Erwartung nach der Hauptstadt seines Volkes vor der Wiederkunft des Herrn bevorsteht; dieses ist — nicht eine Zerstörung der Stadt; denn davon findet sich nichts; — aber eine 42 Monathe oder 7 halbe

Jahre dauernde Zertretung und Profanirung derselben durch Heiden — zu welcher Weissagung Johannes sonder Zweifel durch die auf die Zeit der Verwüstung der Stadt durch den Antiochus Epiphanes sich beziehenden Stellen im Daniel veranlafst ist, indem er diese auf die der Parusie des Messias vorangehende Zeit des Ende's bezog. Was nun bei dieser bevorstehenden Zertretung der Stadt soll verschont bleiben, das ist es eben was Johannes befehligt wird auszumessen; er soll gleichsam einen Kreis ziehen, in den Alles aufgenommen wird was in Gottes besondere Obhut treten und unverletzt bleiben soll, dagegen, was der Zertretung preisgegeben werden soll, aufserhalb desselben bleibt, ausgestofsen wird. Als das zu messende wird nun angegeben: 1) der ναός, hier im Gegensatz gegen den Vorhof, daher das Heilige und Allerheiligste, das, wie dahin nur den Priestern der Zugang erlaubt war, ein Symbol war für das Heiligthum der Christen als der wahren Priester Gottes; 2) das θυσιαστήριον d. h. der Altar im Heiligthum, worauf von den Priestern die Rauchopfer dargebracht wurden, als Symbol der Gebete der Heiligen (cf. Kap. V, 8. VIII, 3. 4.) d. h. der Christen; 3) die προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ — entweder ναῷ oder θυσιαστηρίῳ, dem Sinne nach dasselbe; es bezeichnet immer die Priester d. h. die Christen, denen der Zugang zum Heiligthum offen stand und die dort Gott im Gebete verehrten. Darnach würde der Sinn dieser Handlung sein, dafs bei der bevorstehenden Zertretung der Stadt verschont bleiben sollen die Christen als die wahren Priester

Gottes, und vom Tempel das Heiligthum, als wo sie sich zum Gebete vereinigen sollen; dagegen die Vorhalle, wo die blutigen Opfer dargebracht werden, in diesen Kreis nicht mit aufgenommen, sondern wie die übrige Stadt der Zertretung preisgegeben werden soll. Wenn man mit Heinrichs das Messen als ein Entwerfen des Grundrisses zu etwas Neuem ansieht, so weiſs man gar nicht, was man mit dem μετρεῖν τοὺς προσκυνοῦντας, ἐ. α. machen soll; er erklärt es: „einen Ort für die Betenden"; aber dieses ist schon eben in dem vorigen ναὸς und θυσιαστήριον ausgedrückt. Wäre hier von dem künftigen erst zu erbauenden Tempel der Christen die Rede, so sähe man auch gar nicht ein, wie das, daſs der Vorhof den Heiden solle übergeben werden, was man dann doch auch nur auf den Platz um den künftigen Tempel herum beziehen könnte, damit zusammen käme, noch weniger, wie daran nun erst die Weissagung der sieben halbe Jahre dauernden Zertretung Jerusalems durch die Heiden angeknüpft werden konnte. Die heilige Stadt ist doch auf jeden Fall Jerusalem, und so kann der ναὸς, der von einer ihr bevorstehenden Zertretung ausgenommen werden soll, — denn das liegt doch offenbar in dem Gegensatze v. 2 — nichts sein als der Tempel in ihr, von dessem Heiligthume Johannes hoffte, daſs es bei dem was der Stadt bevorstehe werde unverletzt und unentweiht bleiben, um die Versammlung der Christen in sich aufzunehmen. Darnach ist in diesen Versen ein sicheres Zeichen, daſs dieses vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist. Die ἔθνη versteht Heinrichs,

wie Herder und Eichhorn, von den Zeloten; doch historisch betrachtet würde diese Deutung schwerlich auf sie passen, da von ihnen weder das Heiligthum nach die dort Anbetenden verschont blieben. Und hätte, wie das Heinrichs Ansicht ist, Johannes hier etwas ihm Gegenwärtiges bezeichnet, so wären wir wieder in der Nothwendigkeit alles Vorhergegangene in einzelnen der Zerstörung der Stadt unmittelbar vorangegangenen Begebenheiten oder Zuständen nachzuweisen. Es ist daher sonder Zweifel auch dieses eine sich auf die Zukunft beziehende Weissagung, zu der Johannes eben durch jene Stellen im Daniel veranlafst wurde und die wir weder auf etwas ihm Gegenwärtiges woran er gedacht hätte zu beziehen haben, noch in einzelnen Begebenheiten der folgenden Geschichte als erfüllt nachweisen können. — v. 3 — 13 folgt die Weissagung von den zwei Märtyrern, die Heinrichs richtig als unmittelbar der Wiederkunft des Herrn vorausgehende Zeugen ansieht, dergleichen die Juden damals in Moses und Elias als Vorläufern des Messias erwarteten; er glaubt aber, wie Herder und Eichhorn, dafs Johannes hierbei bestimmt an die beiden durch die Idumäer in Jerusalem ermordeten Jüdischen Hohenpriester Ananus und Jesus gedacht habe; worin ich ihm eben so wenig beistimmen kann, als in den früheren historischen Deutungen. Die Gründe sind zum Theil im Vorhergehenden schon hinlänglich angedeutet; es ist in allem Früheren durchaus nichts, was es irgend wahrscheinlich machte dafs es Schilderung des dem Verfasser Gegenwärtigen oder Vergangenen

wäre; da nun doch dieses hier auf keinen Fall als ein dem Früheren der Zeit nach Vorangehendes gedacht werden kann, so kann sich auch dieses nicht auf etwas zur Zeit der Abfassung Gegenwärtiges oder Vergangenes beziehen. Dann ist aber auch nach der Schilderung der Schicksale der beiden Zeugen selbst kaum denkbar, dafs Johannes dabei sollte irgend zwei bestimmte Personen vor Augen gehabt haben; am wenigsten ist wahrscheinlich, dafs er den Tod zweier Jüdischen Hohenpriester auf solche, noch dazu so wenig der Geschichte gemäfse Weise sollte verherlicht oder sie nur überhaupt als unmittelbare Vorläufer des Reiches Gottes und letzte Märtyrer für dasselbe dargestellt haben, zumal da der eine derselben, Ananus, entschiedener Widersacher des Christenthums war, und selbst den Jakobus, den Bruder des Herrn, hatte hinrichten lassen. Es ist auch dieses eine eigentliche aus den damaligen Erwartungen und Vorstellungen entlehnte und hier nur ausgeschmückte Weissagung von zweien der Parusie des Messias unmittelbar vorangehenden letzten Märtyrern des Reiches Gottes, die wegen ihres gewaltigen Zeugnisses von dem Widersacher des Christs zur Freude der Völker in derselben Stadt wo der Herr gekreuzigt wurde getödtet, aber bald vor den Augen und zum Schrekken ihrer Feinde gleich dem Herrn wieder aufleben und in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen werden sollten. Uebrigens mufs es wol unentschieden bleiben und es kommt auch nicht viel darauf an, ob Johannes als diese beiden letzten Zeugen sich den Elias und Moses gedacht habe, oder den

Elias und Henoch, auf welche beiden man es wenigstens nach dem ersten Jahrhunderte häufig bezog [1]), oder ob er überhaupt nicht bestimmt an zwei Propheten des A. T. die wiederkehren sollten gedacht habe; doch ist das erste wenigstens das wahrscheinlichste, da die Vorstellung, dafs außer dem Elias auch Moses dem Messias vorangehen werde zur Zeit Christi scheint ziemlich herschend gewesen zu sein [2]), und fast alle Züge in der Schilderung dieser beiden Märtyrer aus der Geschichte des Moses und Elias entlehnt sind. Was wir übrigens v. 13 lesen, dafs bei der Aufnahme der beiden Märtyrer in den Himmel ein grofses Erdbeben entstanden, worin ein Zehntheil der Stadt (Jerusalem) eingestürzt und 7000 Menschen umgekommen seien [3]), ist offenbar als

---

1) So Tertull. *de Anima cap.* 50. Arethas *ad h. l*, der diese Deutung eine einmüthig von der Kirche aufgenommene Tradition nennt; die apokryphische Apokalypse des Johannes bei Birch; Nicodemi *Evangel. Cap.* 25, und ein Scholion zum *Cod. ms. Gr. N. T. Uffenbachianum;* vergl. noch Suicer. *pag.* 392 sq. 1130).

2) Vergl. Matth. 17, 3 sqq. und Schöttgen *Hor. Hebr.* I. S. 148. II. S. 544.

3) Herder und Eichhorn beziehen dieses auf das Blutbad, das in derselben Nacht worin jene Hohenpriester umkamen von den Zeloten und Jdumäern in Jerusalem angerichtet wurde, und wobei nach Josephus über 8000 Menschen umkamen. Aber einmal ist das ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ja nicht, wie Eichhorn will, auf den Zeitpunkt des Falles, sondern auf den der Verherlichung der beiden Zeugen zu beziehen, und dann erscheint ja dieses hier offenbar als eine über die Widersacher der beiden Zeugen ergangene göttliche Strafe, während jenes Morden

Strafe anzusehen, die über die Stadt eben wegen ihres an diesen beiden Zeugen begangenen Frevels verhängt werden soll. Wenn es nun aber heifst, dafs die Uebrigen (in der Stadt) voll Furcht dem Gott des Himmels die Ehre geben, so ist dadurch doch wol deutlich zu verstehen gegeben, dafs sie, im Gegensatz gegen die durch die früheren Plagen betroffenen Völker die noch immer verstockt blieben, in sich gehen, sich bekehren und eben defshalb mit in das Reich Gottes werden aufgenommen werden; es spricht sich also darin die Hofnung des Johannes aus, dafs der übrige Theil der Stadt werde bis zum Tage des Herrn erhalten werden; so dafs also auch hier kein Zweifel sein kann, dafs dieses noch vor der Zerstörung der Stadt müsse geschrieben sein, und dafs wir nichts weniger als erwarten können, dafs die Zerstörung derselben durch die Römer im Folgenden sollte geschildert oder angedeutet sein. v. 14 schliefsen sich die zur sechsten Trompete gehörenden Erscheinungen mit der Ankündigung, dafs das zweite Wehe vorüber sei und das drit-

---

eben gegen die Parthei der Hohenpriester selbst gerichtet war. Heinrichs scheint dieses Unpassende zu fühlen; er will hier keine historische Beziehung gelten lassen, sondern scheint es blofs als einen poëtischen Zug zur Ausschmückung der Schilderung des Ende's der beiden Hohenpriester anzusehen. Indessen wenn hier überhaupt eine Schilderung von einer schon geschehenen Begebenheit wäre, so müfste man doch auch wol für Züge, die wie dieser nicht müfsig dazustehen scheinen, eine historische Beziehung aufzufinden suchen. Indessen ist dieses ja nicht die einzige und nicht die gröfste Schwierigkeit, welche diese ganze historische Deutung der Schilderung der beiden Zeugen trifft.

te schnell erfolgen werde. Nach der ganzen bisherigen Anlage und Vertheilung kann dieses dritte Wehe nur die siebente Trompete, bei der (cf. Kap. X, 7) das Mysterium Gottes zur Vollendung kommen soll, begleiten, sich also nur auf die die Wiederkunft Christi begleitende Bestrafung der noch übrigen Feinde des Reiches Gottes und ihre gänzliche Ausrottung beziehen. Damit stimmen denn auch die folgenden Verse dieses Kapitels v. 15 — 19 vollkommen überein, wo, als der siebente Engel seine Trompete erschallen läſst, laute Stimmen im Himmel es verkündigen, daſs das Reich der Welt nun Gottes und seines Gesalbten geworden, der in Ewigkeit herschen werde. Bekanntlich meint Eichhorn, der die Abfassung der Apokalypse nach der Zerstörung Jerusalems setzt, daſs eben diese hier auf die zarteste Weise angedeutet sei. Heinrichs, der die Abfassung in die Zeit der Belagerung der Stadt setzt, schwankt hier ganz unsicher umher, ob er die Zerstörung in diesen Versen solle geweissagt annehmen, oder nicht, so daſs der Verfasser gehofft hätte, die Juden könnten vielleicht noch in sich gehen und daher den Untergang ihrer Stadt abwenden. Doch sieht er diese Verse gleichfalls an als darstellend den Sieg Christi über die widersetzlichen Juden. Aber die ἔθνη v. 18, die sich ergrimmt wider Gott auflehnen, und über die jetzt der göttliche Zorn kommt, sind gewiſs am wenigsten auf die Juden zu beschränken; es sind die Völker der Erde überhaupt, und sicher hat Johannes dabei weit mehr an die Heiden gedacht, als an die Juden, deren Bekehrung er ja nach v. 13 erwarte-

te;

te; und die Todten, die gerichtet werden sollen, sind sicher nicht bloſs die Christlichen Märtyrer, sondern es ist hier an ein allgemeines (mit der Wiederkunft des Herrn verbundenes) Gericht der Todten zu denken; und das *διαφθεῖραι τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν* heiſst nicht bloſs: „*opprimere Zelotas, Idumaeos, etc.*“, sondern es zeigt an, daſs jetzt beim Eintritte des Reiches Gottes alle noch übrigen Widersacher desselben, die durch ihre Gottlosigkeit und ihren Götzendienst bisher die Erde verderbten, vernichtet werden sollen; dieses muſste der Gründung des Messianischen Reiches unmittelbar vorangehen, und als sicheres Pfand daſs dieses jetzt eintrete zeigt sich v. 19, wie Heinrichs selbst richtig deutet, die Bundeslade, von der man glaubte, daſs Jeremia sie verborgen habe und daſs sie zur Zeit des Messias werde wieder zum Vorschein kommen. Eng hängen mit dieser Gedankenreihe auch die letzten Worte dieses Kapitels zusammen: *καὶ ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ καὶ σεισμὸς καὶ χάλαζα μεγάλη*, was sich nach dem Vorhergehenden nur als Begleitung des so eben angekündigten Gerichtes fassen läſst. Dieses Gericht als das dritte und letzte Wehe so wie die Parusie des Messias und die Errichtung seines Reiches erwartet man nun nothwendig hier unmittelbar darauf geschildert, und weiter auch nichts. Statt dessen aber werden wir Kap. XII. in eine durchaus abweichende Gedankenreihe versetzt. Heinrichs sieht zwar ähnlich wie Eichhorn dieses zwölfte Kapitel als den Schluſs des ganzen ersten Theils an, indem es schildern soll, wie das bei der

Wiederkunft des Herrn aus dem Judenthum hervorgegangene Christenthum, im Anfange noch schwach und ohnmächtig, unter Gottes unmittelbare Obhut gestellt sei. Aber schon diese allgemeine Inhaltsangabe muſs uns sehr bedenklich machen *); denn in einem schwachen Anfange war das Christenthum ja auch schon damals und vor der Wiederkunft Christi; bei dieser aber erwartete man nur, daſs es nach Besiegung aller inneren und äuſseren Feinde in seiner Vollendung auftreten werde, unverletzt und unberührt von allem Bösen wie von allem Uebel. Auf nicht minder Unwahrscheinliches stöſst man, wenn man auf die Deutung einzelner Bilder sieht, oder auf die Vorstellungen die aus deren Zusammensetzung hervorgehen. Unter dem Weibe versteht Heinrichs, wie Eichhorn, die Jüdische Kirche, unter dem Sohne, den sie gebiert, die Christliche; daſs der Sohn gleich nach seiner Geburt zum göttlichen Throne entrückt wird, soll bloſs heiſsen daſs Gott die Christliche Kirche auf ausgezeichnete Weise vor den Angriffen des Satans beschützt habe. Und daſs das Weib v. 6 in die Wüste flüchtet etc. deutet er darauf, daſs die

*) Darauf macht auch richtig Vogel aufmerksam (*Progr.* VI. *pag.* 11 *sq.*;) er nimt zwar die Eichhornsche Deutung des zwölften Kapitels, wie es scheint, ohne weiteres an, zeigt aber, wie dieses nicht leicht ursprünglich könne mit dem Vorhergehenden in Einer Reihe zusammengehangen haben, da in dem Vorhergehenden schon die Geschichte der Kirche bis auf den Zustand ihrer Vollendung fortgeführt sei, man also nicht erwarten könne, daſs sie jetzt erst in einem bedrückten Zustande dargestellt werde.

Jüdische Kirche, obgleich der Christlichen sehr nachstehend, doch auch des göttlichen Schutzes geniefsen werde. Aber auf das Judenthum im Gegensatz oder getrennt vom Christenthum läfst sich dieses sicher nicht beziehen; auch wäre ja, nach der Weise wie man das Vorhergehende deutet, das Judenthum schon als durch das Christenthum besiegt dargestellt; wie sollte es denn in seiner Getrenntheit vom Christenthume dem Johannes noch als ein besonderer Gegenstand der göttlichen Fürsorge erscheinen? V. 13 sqq. bezieht Heinrichs auf die Angriffe die der Satan auf die Ueberbleibsel des Judenthums gemacht habe, der, als er gesehen dafs er dagegen nichts auszurichten vermöge, sich gegen die noch übrigen Christen und zwar die Juden-Christen (v. 17), die in den früheren Verfolgungen noch nicht umgekommen seien, gewandt habe. Aber hätte es hiernach nicht fast den Anschein, als wäre der Satan mehr darauf erpicht gewesen das Judenthum als das Christenthum auszurotten? und überdiefs sind ja die Christen nach dieser Erklärung schon unter Gottes unmittelbare Obhut gestellt, in den Himmel zum göttlichen Throne entrückt, der Satan aber aus dem Himmel verstofsen — was bei dieser Deutung doch nur heifsen könnte, dafs ihm alle Macht sich dem Reiche Gottes auch nur zu nähern genommen sei; wie konnte er denn jetzt wieder die Christen angreifen? So kommt man hier überall in Verlegenheiten, aus denen man sich nur auf die unnatürlichste und gezwungenste Weise herauszuhelfen vermag. Doch auch davon abgesehen ist es

schon an sich unwahrscheinlich, dafs Johannes durch den υἱὸν ἄῤῥενα habe die Christliche Kirche als Kind d. h. in einem schwachen Anfange bezeichnen wollen; es ist offenbar der Messias selbst; denn nur auf ihn pafst es, dafs er weiden solle die Völker mit eisernem Scepter. Das Weib aber das ihn gebiert ist die Kirche Gottes auf Erden, die Theokratie, die bis dahin an das Volk Israel und dessen 12 Stämme (v. 1) geknüpft war, nun aber eben in das Christenthum überging; was wir daher von diesem Weibe lesen, davon dürfen wir nichts auf das Judenthum in seiner Trennung und im Gegensatze gegen das Christenthum beziehen. Die Geburt des Messias kann sich aber nur auf die erste Erscheinung Christi auf Erden beziehen, so wie seine Entrükkung zum göttlichen Throne (v. 5) auf seine baldige Rükkehr zu seinem himmlischen Vater, wodurch er gleichsam vor allen Versuchen des Satans, der ihm schon vor und bei seiner Geburt nachgestellt hatte um ihn den Erlöser der Menschen und ihren Herscher zu vernichten, sicher gestellt wird. Der Satan verfolgt ihn zwar auch dorthin, wird aber samt seinen Engeln von den Streitern Gottes besiegt und vom Himmel ausgestofsen, wohin er sonst hatte kommen können die Menschen bei Gott anzuklagen; jetzt aus aller Nähe Gottes ganz und gar vertrieben, bleibt ihm nur übrig unmittelbar auf Erden, wohin er gestofsen ist, gegen die Menschen zu wüthen; und zwar wendet er sich zuerst gegen das Weib; dieses war nach v. 6 in die Wüste geflohen an einen ihr von Gott zube-

reiteten Ort, wo sie 1260 Tage, ernährt werden sollte, was nur heifsen kann, dafs auch die Kirche nach der Hinwegnahme ihres Meisters in Sicherheit gebracht sei, um so eine Zeitlang (weiter liegt in der mythischen Zahl der sieben halben Jahre wol nichts) bis zu seiner Wiederkunft im Stillen zuzunehmen und zu wachsen. Vergebens sucht der Satan sie dort zu vernichten; wie er sieht, dafs er gegen das Weib d. h. gegen die Kirche als solche, gegen das Reich Gottes im Allgemeinen nichts auszurichten vermag, wendet er v. 17 seine Angriffe gegen die Uebrigen aus ihrem Saamen, d. h. gegen die einzelnen Christen, als welche eben so wie der Heiland selbst (daher wol λοιποὶ) als die Kinder des Weibes erscheinen, geboren aus dem Reiche Gottes; denn so mufs man v. 17 wol sicher fassen, wie deutlich ist aus dem Zusatze: τοῶ τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, welche Bezeichnung jedoch nicht blofs, wie Heinrichs meint, auf die Juden-Christen zu beschränken ist [1]). Ist nun aber die hier angege-

1) Denn so deutet er diese und ähnliche Formeln überall; das τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ bezeichne Juden, und das ἔχειν τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Christen, beides zusammen daher Juden-Christen; als ob nicht auch die zu Christo bekehrten Heiden als die Gebote Gottes haltend bezeichnet werden konnten. Eichhorn beschränkt auf der andern Seite diesen Ausdruck hier ausschliefslich auf die Heiden-Christen, indem er das Entrükken des Sohnes des Weibes in den Himmel darauf bezieht, dafs die Juden-Christen allen Angriffen des Satans entzogen seien. Eben so deutet er höchst unnatürlich v. 12, indem er die οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες die sich freuen sollen auf die Juden-Christen und deren glückliche

bene Deutung des in diesem Kapitel enthaltenen allegorischen Gemähldes richtig, so ist es nicht leicht möglich dieses in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zu bringen; wir sind vielmehr aus der bisherigen Reihe der Darstellungen ganz und gar herausgerissen. Am Ende des 11ten Kapitels war die Weissagung bis auf den letzten Theil des Inhaltes des 7ten und letzten Siegels geführt, bis auf den Eintritt des Reiches Gottes auf Erden, nämlich seine völlige Begründung bei der Wiederkunft des Herrn, und überall erschien Christus schon in seinem erhöhten Zustande, zurückgekehrt zum Vater in den Himmel; hier dagegen wird erst seine Geburt bei

---

und sichere Lage bezieht, das οὐαὶ τῇ γῇ καὶ τῇ θαλάσσῃ etc. dagegen auf die Verfolgungen, die den Heiden-Christen von dem Satan bevorstehen. Heinrichs versteht das erstere von den schon verstorbenen Christen, das letztere von den noch lebenden; dieses ist schon richtiger, nur ist der Gegensatz auch so noch zu eng gefaſst; es bezeichnet das erste Glied die Bewohner des Himmels überhaupt, die sich freuen sollen aller Gemeinschaft und Nähe des Satans los zu sein, das zweite die Bewohner der Erde im Allgemeinen, unter denen er jetzt recht eigentlich seinen Thron aufschlägt. Bei v. 13 — 17 gibt Eichorn als Inhalt an: „*Judaeorum Christianam religionem spernentium status est miserandus*“, da doch offenbar in diesen Versen vielmehr die Sicherheit und der Schutz den das Weib bei den Angriffen des Satans findet bezeichnet wird, und schon die Art wie dieses geschieht darauf führt, daſs wir hier den Begriff des Weibes nicht auf das Judenthum als solches getrennt vom Christenthume, noch weniger auf Individuen aus dem Judenthume, die im Gegensatze gegen das Christenthum stehen, beziehen dürfen.

seinem ersten Erscheinen auf Erden und seine Entrükkung von derselben in den Himmel dargestellt; es wäre also ein gänzlicher Rückschritt im Inhalte der Weissagung, der hier doch um so weniger erwartet wird, da im Vorigen sich offenbar eine künstliche Anlage offenbart, wornach die Zukunft stufenweise und fortschreitend ans Licht trit. Schon Vitringa [1]) fühlte richtig, daſs der Inhalt von Kap. XII. sqq. mit dem Vorhergehenden nicht in einer fortlaufenden Reihe stehen könne; er läſst daher hier eine neue Reihe von Gesichten anheben, die dem bei der sechsten und siebenten Trompete Erscheinenden parallel gehen und die durch diese angekündigten Schicksale der Kirche nur weiter ausgeführt enthalten sollen. Indessen so läſst es sich auch nicht fassen, da der Inhalt von Kapitel XII, wie wir eben gesehen haben, in eine weit frühere Zeit der Kirche fällt, als der Inhalt des siebenten Siegels, und überhaupt in eine frühere Zeit, als welche in allem Vorhergehenden als Standpunkt von dem die Weissagung ausgeht erscheint. Dazu kommt, daſs das Ende des elften Kapitels gar keinen Schluſs abgeben kann, was doch, wenn das Folgende nur eine Wiederhoh-

---

1) In seiner *Ἀνάκρισις Apocalypsios Joannis apostoli, edit. alt. Amstelod.* 1719. 4. einem der gelehrtesten und scharfsinnigsten Werke die über die Apokalypse geschrieben sind, welches, wenn man auch mit des Verfassers Deutung im Allgemeinen nicht übereinstimmen kann, für die Erklärung des Einzelnen doch viele gründliche Belehrung gewährt.

lung und weitere Ausführung des bei den beiden letzten Trompeten Erscheinenden sein sollte, der Fall sein müſste; es ist hier vielmehr offenbar eine Lükke, indem man nach dem ganzen Gange der vorhergehenden Weissagungen und besonders auch wie schon bemerkt ist nach Kap. XI, 19 selbst nothwendig die Schilderung der Parusie des Herrn und des damit verbundenen Gerichtes unmittelbar daran geknüpft erwarten muſs; was aber erst weit später erfolgt. Noch deutlicher wird diese Lükke, wenn man auf Folgendes achtet. Es ist schon oben bemerkt, wie die dreimalige Wiederhohlung des Wehes Kap. VIII, 13 absichtlich ist, indem auf jede der noch übrigen drei letzten Trompetenstimmen ein Wehe kommt; dieses ist bei der fünften und sechsten ausdrücklich angemerkt; so heiſst es Kap. IX, 12 beim Schlusse der Schilderung dessen was bei der fünften Trompete zum Vorschein kommt: *ἡ οὐαὶ ἡ μία ἀπῆλθεν· ἰδοὺ, ἔρχονται ἔτι δύο οὐαὶ μετὰ ταῦτα.* Und eben so heiſst es nach der Schilderung des bei der sechsten Trompetenstimme Erscheinenden Kap. XI, 14: *ἡ οὐαὶ ἡ δευτέρα ἀπῆλθεν· ἰδοὺ, ἡ οὐαὶ ἡ τρίτη ἔρχεται ταχύ.* Dieses dritte und letzte Wehe nun aber, das die siebente Trompetenstimme begleiten muſs wie das erste und zweite die beiden vorhergehenden, und worauf im Vorhergehenden so sorgfältig vorbereitet ist, daſs man nach der Analogie des Vorhergehenden nothwendig erwarten muſs, es werde bei seinem Eintreten mindestens auch eben so feierlich* und ausdrücklich ausgesprochen werden wie die beiden ersten, dieses kommt hier nicht und über-

haupt auch nicht im Folgenden [1]). Dieses zusammengehalten mit dem Inhalte des zwölften Kapitels, mit dem das Folgende eng zusammenhängt, verglichen mit dem Inhalte des Vorhergehenden, läfst für mich keinen Zweifel, dafs hier zwischen dem elften und zwölften Kapitel etwas weggefallen ist, was ursprünglich den Schlufs des gan-

1) Auch **Vogel** ist dieses Fehlen des dritten Wehes aufgefallen; er meint aber dadurch zu helfen dafs er vorschlägt, man solle entweder die Worte Kap. XI, 14 *ἡ οὐαὶ ἡ δευτέρα ἀπῆλθεν· ἰδοὺ ἡ οὐαὶ ἡ τρίτη ἔρχεται ταχύ* nach Kap. XI, 21 setzen, und hier Kap. XI, 14 dafür *ἡ οὐαὶ ἡ τρίτη ἀπῆλθεν*, oder noch lieber jene Worte ganz tilgen, da sie leicht von einem Leser oder Herausgeber hätten hinzugesetzt werden können. (*Progr. V. pag.* 5. *not.* 6.). Aber der erste Vorschlag ist ganz und gar unstatthaft, da schon bei der ersten Ankündigung des Wehes Kap. VIII, 13 angedeutet ist, dafs auf jede der noch übrigen drei Trompetenstimmen ein Wehe kommen werde, die Schilderung der bei der sechsten Trompetenstimme hervortretenden Begebenheiten aber nicht Kap. IX, 21, sondern erst Kap. XI, 14 zu Ende ist, und man das dritte Wehe nur bei der siebenten und letzten Trompetenstimme erwarten kann, die erst Kap. XI, 15 erschallt. Darum würde auch eben so wenig durch den andern Vorschlag Kap. XI, 14 ganz aus dem Texte zu werfen gewonnen, indem man nach der ganzen bisherigen Anlage doch immer die Schilderung eines dritten und letzten Wehes, das den bei der letzten Trompetenstimme erfolgenden Sieg des Reiches Gottes begleitet, erwarten mufs; auch ist, da das dreifache Wehe als Begleitung der drei letzten Trompetenstimmen so feierlich angekündigt (Kap. VIII, 13), und der Ablauf des ersten derselben so ausdrücklich ausgesprochen ist (Kap. IX, 12), nichts natürlicher als dafs dasselbe auch beim zweiten und eben so dann auch beim dritten der Fall sein werde; wir haben daher keinen Grund das Aussprechen des zweiten Wehe's, zumal da es ganz an seiner Stelle geschieht, für verdächtig zu halten, wol aber das Fehlen des dritten.

zen Buches ausmachte, nämlich die Schilderung der Wiederkunft des Herrn und der Errichtung seines Reiches, so wie des ihn begleitenden Gerichtes als des dritten und letzten Wehe's, und dafs das Folgende von Kap. XII an erst später, wie dieser ursprüngliche Schlufs weggeschnitten ward, daran gehängt ist.

Auf dieselbe Ansicht von der Zusammensetzung der Apokalypse werden wir auch noch von einer andern Betrachtung aus geleitet, wenn wir darauf achten, zu welcher Zeit am wahrscheinlichsten ist dafs diese beiden verschiedenen Theile derselben verfafst sind. In Beziehung auf den ersten Theil der Weissagung ist schon im Vorhergehenden hinlänglich nachgewiesen, dafs derselbe noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein müsse, und am wahrscheinlichsten noch mehrere Jahre vorher zur Zeit der Neronischen Verfolgung; und wenn es sicher wäre, dafs die Stelle Kap. I, 9 als eine geschichtliche Angabe zu nehmen sei und auf die Weise wie man sie gewöhnlich erklärt, so könnte es eben die Neronische Verfolgung sein die den Johannes genöthigt oder veranlafst hätte sich auf Pathmos aufzuhalten. Der zweite Theil dagegen ist auf jeden Fall nach dem Tode des Nero geschrieben, höchstwahrscheinlich erst nach der Zerstörung Jerusalems unter der Regierung des Vespasians, in welche Zeit manche Ausleger die Abfassung der Apokalypse überhaupt setzen wegen Kap. XVII, von welcher Stelle ich auch glaube dafs sie uns wenigstens mit grofser Wahrscheinlichkeit auf diese Zeit führt. Um anschaulicher zu

machen wie ich dieses meine, wollen wir nun auch den Inhalt des zweiten Theils so weit es für diesen Zweck nöthig ist im Zusammenhange betrachten. Kap. XII schildert, wie wir gesehen haben, in einem symbolischen Gemählde die Geburt des Messias, wie er dann den Nachstellungen des Satans durch seine Entrükkung in den Himmel entzogen ward, und wie der Satan vom Himmel gänzlich ausgestoſsen sich vergeblich bemühte die Kirche Gottes auf Erden zu vernichten und die Christen zu verderben. Kap. XIII treten nun zwei Thiere auf als Werkzeuge des Satans um die Knechte Gottes vor der Wiederkunft ihres Herrn noch zu plagen, die als der Antichrist und der Pseudoprophet geschildert werden. Für unsern Zweck reicht es hin uns nur das erstere etwas genauer anzusehen. Dieses trit v. 1—10 auf; seine Gestalt wird beschrieben als zusammengesetzt aus der der 4 Thiere *Daniel* VII, 3 sqq., und es wird sonst überhaupt mit ganz ähnlichen Farben geschildert wie beim Daniel der Feind des Volkes und des Dienstes Jehovahs, der Syrische König Antiochus Epiphanes. Es hat dieses Thier aber, ähnlich wie nach Kap. XII der Satan selbst, sieben Köpfe und zehn Hörner und auf diesen letztern zehn Diademe; hiervon ist aber wenigstens die erste Zahl hier nicht so willkührlich und bedeutungslos wie bei der Schilderung des Satans. Es ist dieses Thier nämlich dasselbe was wir Kap. XVII auf dieselbe Weise mit sieben Köpfen und zehn Hörnern versehen finden; auf demselben sitzt dort ein blendendgeschmücktes Weib, die groſse Hure,

mit der Unzucht trieben die Könige der Erde und die mit dem Taumelbecher ihrer Hurerei die Bewohner der Erde trunken machte (v. 1 sqq), — d. h. die Alle zum Götzendienst verführte, die grosse Stadt die Herschaft übt über die Könige der Erde (v. 18), die grosse Babel (v. 5), auf deren bevorstehenden Untergang schon in den vorhergehenden Kapiteln dieses Theils hingedeutet ist (vgl. XIV, 8. XVI, 19). Dass dieses Weib Roma sei ist sicher. Es ist dieses schon aus der ganzen übrigen Bezeichnung deutlich genug, und wird ausser allem Zweifel gesetzt durch Kap. XVII, 9, wornach die sieben Köpfe des Thieres sieben Berge bedeuten auf denen das Weib sitze. Da es nun eben dort v. 10. heisst, dass durch dieselben Köpfe zugleich sieben Könige bezeichnet werden, so können wir dabei nur an sieben Römische Herscher denken, und zwar, da doch offenbar von dem heidnischen Rom wie es eben damals sich zeigte die Rede ist, an sieben Römische Kaiser. Das Thier selbst aber, worauf das Weib sitzend erscheint, kann nach der ganzen Schilderung nur die Römische Monarchie sein oder vielmehr das in ihr personifizirte Heidenthum, der Götzendienst, — mit einem Worte das Römerthum; denn diese Begriffe fliessen hier in der Vorstellung des Verfassers ganz in einander. Dasselbe Thier wird Kap. XIII, 18 durch die Zahl 666 bezeichnet; es ist dieses, wie es dort heisst, *ἀριθμὸς ἀνθρώπου*, was wol am wahrscheinlichsten nichts anders anzeigt als: eine menschliche Zahl, d. h. auf die Weise berechnet wie die Menschen

zu berechnen pflegen, wie auf dieselbe Weise Kap. XXI, 17 μέτρον ἀνθρώπου zu fassen ist. Der in dieser Zahl enthaltene Name kann nun doch nur ein solcher sein, der ausgesprochen das Thier selbst näher bezeichnete; also, wenn man die anderweitige Charakterisirung des Thieres und des darauf sitzenden Weibes vergleicht, kann man nicht zweifeln dafs es ein Eigenname sein müsse, der die Römer entweder das Volk oder einen Einzelnen der besonders als Widersacher des Christs angesehen wurde bezeichnete. Wenn man nun gleichwol ohne weitere Anleitung in der Aufsuchung dieses Namens unsicher hin- und herschwanken würde, so hat doch wol die jetzt gewöhnliche Deutung, dafs es λατεινος sei, eine überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich, da dieses nicht nur der übrigen Bezeichnung des Thieres und des Weibes angemessen ist, sondern diese Deutung sich auch selbst durch eine Art von Tradition von der Zeit der Abfassung selbst her bis auf den Irenäus, bei dem sie sich bekanntlich zuerst findet, und zwar schon als damals üblich und ihm überliefert, scheint fortgepflanzt zu haben; alle andern Arten der Deutung sind auch entweder an sich unnatürlich und unwahrscheinlich, oder führen auf einen dem Zusammenhange des Ganzen widersprechenden Sinn. — Von diesem Thiere nun, dem der Satan alle seine Gewalt gegen das Reich Gottes übergibt, heifst es Kap. XIII, 3, dafs einer seiner Köpfe wie geschlachtet zum Tode ist (ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον), dafs aber seine (des Thieres) tödliche Wunde zum Staunen der ganzen Erde wieder geheilt wird;

was nur heifsen kann, dafs das Thier, das Römerthum oder der Götzendienst durch den (vermeintlichen) Tod eines jener sieben Kaiser seinem Untergange nahe schien, doch sich von der ihm geschlagenen Wunde wieder erhohlte; vgl. v. 12. 14, wo die Wunde eine πληγὴ τῆς μαχαίρας heifst. Die nähere Deutung hiervon ist zu schöpfen aus Kap. XVII zusammengehalten mit einer Vorstellung die wir in den ersten Jahrhunderten auch sonst ziemlich häufig antreffen und wovon sich namentlich in den Christlich-Sibyllinischen Orakeln öftere Spuren finden, dafs nämlich Nero unmittelbar vor der Wiederkunft Christi vom Orient her als Antichrist zurükkehren und das Reich Gottes bekämpfen, aber unterliegen werde[1]). In

1) Wie verbreitet unter den Römern der Glaube war, dafs Nero noch lebe, sich im Orient aufhalte und bald zurükkehren werde sein Reich wieder in Besitz zu nehmen, kann man aus den im ersten Hefte dieser Zeitschrift S. 244 Anmerk. angeführten Stellen sehen. Es finden sich aber auch nicht wenige Spuren, dafs dieselbe Meinung bei den Christen verbreitet war und sich bei ihnen damit die Erwartung des Antichrists verband, als welcher man eben erwartete dafs Nero wiederkehren werde, um wie er unter den Römischen Kaisern der erste blutige Verfolger der Christen war, so auch der letzte zu sein. Man vergleiche die von Eichhorn (*Commentar vol, 2 pag.* 210 *sqq.*) aus dem Sulpitius Severus, Laktanz und Augustin angezogenen Stellen, woraus hervorgeht, dafs sich diese Meinung unter den Christen bis ans Ende des vierten Jahrhunderts erhielt. Damals stützte sich diese Erwartung zwar besonders auf unsere Stelle in der Apokalypse; doch ist sie gewifs nicht erst aus einer wahren oder falschen Erklärung dieser Stelle hervorgegangen, sondern unser Verfasser hat dieses gewifs aus dem schon verbreiteten Volksglauben aufgenommen; wäre es etwas

dieser Beziehung ist zunächst Kap. XVII, 8 zu fassen: „das Thier das du sahest war und ist (in diesem Augenblick) nicht, und wird wieder aus dem Abgrunde heraufsteigen

---

ganz Neues gewesen was er hier aussprechen wollte, so würde er sich gewiſs deutlicher darüber ausgedrückt haben; nur wenn diese Vorstellung vom Antichrist schon verbreitet, diese Erwartung schon herschend war, konnte er darauf rechnen verstanden zu werden; auſserdem aber würde er sowohl seinen Zeitgenossen als auch uns ganz unverständlich geblieben sein. Die früheste sichere Spur dieser Vorstellung bei Christen finden wir auſser der Apokalypse in dem 79 — 80 n. Ch. verfaſsten vierten Buche der Sibyllinen (S. diese Zeitschr, H. 1. S. 243 sqq); dann kehrt dieselbe auch in den später verfaſsten Büchern dieser Orakel, dem fünften und achten häufigst wieder, wozu man die Belege fast auf jeder Seite des vorhergehenden Aufsatzes finden kann. Dieselbe findet sich auch in der apokryphischen Schrift des Jesaias, die kürzlich in einer Aethiopischen Uebersetzung in England herausgekommen ist. (*Ascensio Isaiae vatis cet. ed. Ricard. Laurence. Oxoniae et Londini.* 1819. 8.). Der Englische Herausgeber, der eine Lateinische Uebersetzung und eine Englische Paraphrase des Aethiopischen Textes hinzugefügt hat, setzt die Abfassung dieser Schrift unmittelbar nach dem Tode des Nero (Vergl. Hall. A. L. Z. 1819. no. 315); indessen die Stelle, worauf er sich stützt, läſst auch eine andere Erklärung zu; und andere Gründe nöthigen die Schrift später zu setzen; (S Gesenius Commentar über den Jesaias. Th. 1 Einl. S. 45 sqq.); sie ist wahrscheinlich im zweiten Jahrhunderte verfaſst. Es ist aber sowohl hier als in den meisten Stellen der Sibyllinen diese Vorstellung auf solche Weise ausgedrückt, daſs man keine Abhängigkeit von der Apokalypse wahrnimt; was eben beweist, daſs sie ihren Ursprung in der herschenden Erwartung des Volkes gehabt hat, also vom Johannes aus dieser aufgenommen und nur auf eine eigenthümliche Weise modifizirt und ausgeschmückt ist. Gehen wir aber hiervon aus, so

und ins Verderben rennen, und staunen werden die Bewohner der Erde deren Namen nicht von Anbeginn der Welt im Buche des Lebens geschrieben sind, wenn sie sehen das Thier wie es war und nicht ist und (wieder) da sein wird".

Um

haben wir wol noch mehr Grund uns für die Annahme dieser Deutung unserer Stelle zu entscheiden. — Für ihre Richtigkeit spricht auch sehr die sich daran anschliessende Deutung der zehn Hörner des Thieres; diese sind nach Kap. XVII, 12 sqq. zehn Könige; sie sind aber nicht derselben Art wie die durch die sieben Häupter symbolisirten, keine auf einander folgende Herscher Roms; dieses geht schon daraus hervor, dafs sie durch ein anderes Bild bezeichnet werden als die letztern; sie sind nach der Erklärung des Engels überhaupt keine aufeinander folgende Könige, sondern werden neben einander und zu gleicher Zeit mit dem Thiere Macht erhalten wie Könige auf kurze Zeit (μίαν ὥραν; oder auch mit Vitringa: *uno eodemque tempore*); sie werden, einmüthig handelnd, sich ganz und gar dem Thiere dienstbar beweisen, ihm alle ihre Macht übertragen, vergeblich das Lamm bekriegen, aber in Gemeinschaft mit dem Thiere das von ihnen gehafste Weib d. i. Rom zerstören und verbrennen. Es ist dieses nur verständlich, wenn man es auf die Asiatischen besonders Parthischen Herscher bezieht, von denen man glaubte dafs sie den Nero bei seiner Rükkehr begleiten und ihm zur Wiedereinnahme Roms, das ihn ausgestofsen, (wie zur Bekämpfung des Reiches Gottes) behülflich sein würden: S. *Orac. Sib.* B. IV, 135 sq. V, 100. 147 sqq. VIII, 9 sqq. 146 vgl. diese Zeitschr. H. 1. S. 244 (und in der Note die Stellen aus Römischen Schriftstellern) H. 2. S. 178. 180. 225 sq. Dafs hier grade zehn Könige aufgeführt werden ist nicht sehr zu urgiren; es ist dieses nur bestimmt durch die Zahl der Hörner des Thiers; diese Zahl ist aber entlehnt aus Daniel VII, 7, wo das vierte Thier mit zehn Hörnern erscheint; es ist aber schon oben bemerkt, dafs Johan-

Um diese und die folgenden Angaben vom Thiere ganz zu verstehen mufs man beachten, worauf schon Grotius aufmerksam gemacht hat, dafs dasselbe beim Johannes eigentlich eine zwiefache Bedeutung hat. Immer ist es ihm das vom Satan selbst als der Antichrist zum Kampfe mit dem Reiche Gottes ausgerüstete Heidenthum oder Römerthum; aber einmal denkt er dabei an dasselbe, so wie es sich in seiner ganzen bisherigen Erscheinung im Gegensatze gegen das Reich Gottes gezeigt hatte; insofern fliefst ihm jener abstrakte Begriff ganz zusammen mit dem konkreten der Römischen Monarchie, und die sieben Köpfe des Thieres sind ihm eben so viele einzelne auf einander folgende Beherscher dieses Reichs,

---

nes die Charaktere aller vier Thiere beim Daniel zusammengefafst und auf den Antichrist übergetragen habe. Diese zehn Hörner hätte er auch von zehn auf einander folgenden Römischen Kaisern deuten können; dieses war ihm aber nicht so passend, defshalb gab er dieser Zahl jene andere Deutung. Uebrigens sei hier noch beiläufig bemerkt, dafs auf diesen Heereszug der mit Nero verbündeten Parthischen Herscher auch sonder Zweifel Kap. XVI, 12 zu beziehen ist, wo der sechste Plageengel seine Schaale auf den Euphrat ausgiefst und das Wasser desselben vertrocknet ἵνα ἑτοιμασθῇ ἡ ὁδὸς τῶν βασιλέων τῶν ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου. Diese Könige des Orients sind eben jene Herscher Asiens, die von jenseit des Euphrats her, wo man glaubte dafs Nero sich aufhielt (vergl. die angeführten Stellen besonders der Sibyllinen) ihn zurück begleiten sollen; und damit diese frei und ohne Hindernifs heranziehen können, soll das Wasser des Euphrats vertrocknen. Alle andern Auslegungen dieser Stelle sind unpassend, und namentlich ist die Eichhornsche, die der Leser selbst nachsehen möge, höchst unnatürlich und gezwungen.

als einzelne Offenbarungen des Antichrists. Dann aber geht ihm derselbe Begriff hier auch über in die Vorstellung eines Individuums, das als die letzte und äufserste Offenbarung des Antichrists alle Macht und Bosheit des Heidenthums in sich vereinigen und gleichsam als der persönlich gewordene Götzendienst, als der leibhafte Antichrist unmittelbar vor der Wiederkunft des Herrn auftreten und von ihm besiegt werden sollte; und insofern ist es ein einzelner der Römischen Herscher und zwar der letzte derselben; dieses aber ist eben Nero, wie man erwartete dafs er bei seiner Wiedererscheinung nach seiner vermeintlichen Flucht, oder wenn er wirklich todt war, wie hier allerdings scheint ausgedrückt zu sein, bei seiner Wiederbelebung auftreten würde. Nur von dieser Ansicht aus lassen auch die folgenden Verse sich auf eine ungezwungene und in den Zusammenhang des Ganzen passende Weise erklären [1]). Vers 10: fünfe von jenen sieben Königen sind gefallen d. h. schon todt; dieses sind: Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero; ferner: ὁ εἷς ἐστιν, also der eben damals regierende ist der sechste oder der Nachfolger des Nero; der andere (der siebente) ist noch nicht gekommen, und wenn

---

1) Auch besonders v. 16, dafs das Thier samt den zehn dasselbe unterstützenden Königen Rom hassen und verheeren werde, zeigt deutlich, dafs das Thier hier nicht die Römische Monarchie als solche oder das Römerthum als Abstraktum bezeichne, sondern irgend ein Individuum. (Vergl. S. 187. 217. 226. *Orac. Sibyll.* B. V, 369. VIII, 70 sqq. 145 sqq.

er kommt, wird er nur eine kurze Zeit bleiben. V. 11: und was das Thier betrifft das war und nicht ist, so ist es sowohl der achte selbst, *ipse octavus*, als es auch schon (einer) von den sieben war, und es geht ins Verderben. Die Worte *ἐκ τῶν ἑπτά ἐστι* liefsen sich grammatisch und für sich betrachtet zwar auch wol noch auf andere Weise deuten, z. B. mit Grotius: „er stammt von ihnen d. h. einem von ihnen ab"; oder auch mit Vogel[1]): „er gehört zu ihnen, hängt in Einer Reihe mit ihnen zusammen (zum Unterschiede von den zehn Königen, von denen gleich nachher die Rede ist)". Aber beides würde hier doch so gut wie nichtssagend sein, und es sind diese

1) *Progr, III. pag.* 7. Derselbe verwirft überhaupt gänzlich die von uns befolgte Auslegungsweise dieser Stelle. Das *ἦν καὶ οὐκ ἔστι* soll so viel sein als: *ἔτι ὀλίγον καὶ οὐ μὴ ὑπάρξῃ, bellua jam in eo est ut intereat*: (*Progr. II. pag.* 14 *sq.*) und der ganze Satz v. 11: *καὶ τὸ θηρίον, ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστι, καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστι* soll weiter nichts heifsen als: *octavus ille est, quo regnante bellua peribit*, was der Verfasser deutlicher so würde ausgedrückt haben: *καὶ ὅταν ὁ ὄγδοός ἐστι, τὸ θηρίον εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει*, (*Progr. III. pag.* 3 *sq.*), eine höchst unnatürliche und willkührliche Erklärung. Das Thier ist ihm hier überall der *ethnicismus, sed ille ad Romanum praecipue imperium ut sedem ejus primariam relatus*, (wogegen die vorhergehenden Anmerkungen zu vergleichen). Als den sechsten, eben regierenden Kaiser nimt er (*ib. pag.* 9 *sq.*) den Nachfolger des Nero, den Galba „*in quem ad litteram conveniat: ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι*". (Aber dieses ist hier ja nicht in Beziehung auf den sechsten, sondern auf den siebenten gesagt?). Woran wir bei den durch die 10 Hörnern symbolisirten Königen zu denken haben, läſst er unbestimmt. (*ib. pag.* 8).

Erklärungen schon deſshalb unwahrscheinlich, zumal da diese Worte im Texte doch ziemlich deutlich dem ersten Gliede *καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστι* als Gegensatz entsprechen; dann aber wird die von uns in der Uebersetzung befolgte Eichhornsche Erklärung besonders durch v. 8 wo mit andern Worten dasselbe ausgedrückt ist bestätigt, und paſst so gut in diesen Zusammenhang und trifft mit den in den Anmerkungen nachgewiesenen Vorstellungen und Erwartungen der Zeit auf solche Weise zusammen, daſs mir an der Richtigkeit derselben kein Zweifel ist. Der Sinn ist darnach also: derjenige der in dem Thiere als der persönliche Götzendienst symbolisirt ist, den der Satan als den Antichrist aus dem Abgrunde heraufsenden wird, ist schon unter den sieben gewesen (nämlich der fünfte oder der letzte derer, die *ἔπεσαν*) und wird als der achte wiederkehren, also nach dem ersten nur sehr kurz regierenden Nachfolger des eben zur Zeit der Abfassung gegenwärtigen Römischen Kaisers, der hier selbst als der Nachfolger des Nero erscheint. Warum grade nach diesem die Zeit seines Erscheinens gesetzt wird, warum dasselbe bei dieser Zuversicht der Erwartung nicht lieber unmittelbar an den Tod des eben regierenden Herschers selbst geknüpft wird, weiſs ich in der That nicht mit einiger Sicherheit anzugeben. Auch in andern Schriften ähnlicher Art finden sich zwar zuweilen solche Zeitbestimmungen die mehr oder weniger das Gepräge der Willkühr an sich zu tragen scheinen; indessen will ich lieber dergleichen ungelöst lassen als es auf solche

Weise zerschneiden. Man kann sich doch auch wol denken, wie der Verfasser, der diese Zeit der Erscheinung des Antichrists wie die unmittelbar sich daran schliessende der Wiederkunft des Herrn den Christen zum Troste als nahe bezeichnen wollte, sie doch lieber auf die hier geschehene Weise andeuten mochte als sie an den Tod des regierenden Herschers unmittelbar anknüpfen, zumal wenn schon auf sichere Weise bestimmt war wer in der Herschaft sein Nachfolger sein solle. Es muſs uns aber dieses sehr zu der Annahme geneigt machen, daſs dieses nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei. Es ist nach der ausdrücklichen Angabe geschrieben unter dem sechsten der Römischen Kaiser, d. h. unter dem Nachfolger des Nero; dieses darf man aber wol nicht auf den Galba beziehen. Wäre dieses so unmittelbar nach dem Tode des Nero geschrieben, und hätte der Verfasser zu der Zeit geglaubt und ausdrücken wollen daſs Nero bald wiederkommen werde als Antichrist, so ist wenigstens wol wahrscheinlich, daſs er ihn gar nicht als gefallen, sondern vielmehr als noch lebend würde dargestellt haben; er würde dann den in Spanien auftretenden Galba, der im Ganzen kaum sieben Monathe regierte und für noch viel kürzere Zeit allgemeine Anerkennung fand, in der Reihe der Römischen Kaiser gar nicht mitgezählt haben; und dasselbe gilt noch mehr von dem Otho und Vitellius, von denen keiner eine solche Herschaft führte, daſs er zumal von unserm in Asien lebenden und schreibenden Verfasser in der Reihe der Römischen

Kaiser ohne weiteres als der sechste, als der Nachfolger des Nero hätte bezeichnet werden können. Nach der Weise wie dieser hier aufgeführt wird mufs man, besonders wenn man damit vergleicht, wie der noch künftige siebente bezeichnet wird als einer der nur kurze Zeit bleiben werde, meinem Gefühle nach nothwendig schliefsen, dafs dieser eben regierende damals schon im ruhigen Besitze seiner Herschaft war. Dann aber können wir dabei wol nur an den Vespasian denken. Unter diesem Kaiser müfste daher dieses geschrieben sein, und zwar am wahrscheinlichsten auch nicht am Anfange seiner Regierung, sondern in einer etwas späteren Zeit derselben, als er seine Herschaft schon von allen Seiten beruhigt und bevestigt hatte. Bei dieser Annahme kann man es sich wenigstens am ehesten denken, wie der Verfasser dazu kommen konnte, die Rükkehr des Nero, die er nahe bevorstehend glaubte, nicht an den Tod des regierenden Fürsten anzuknüpfen, sondern erst an dessen Nachfolger. Dafs aber der Verfasser damals in der Zählung der Römischen Kaiser den Vespasian als den sechsten und unmittelbar auf den Nero folgend darstellen, und die kurze und unruhige Herschaft des Galba, Otho und Vitellius überspringen konnte, braucht dünkt mich keines Beweises [1]). — Dafs dieses nicht früher als hier angegeben geschrieben sei, wird auch aus der Art selbst wie diese Vorstellung über den Nero

1) Auch Sueton (*Vespas.* 1) spricht davon als von einer *rebellio trium principum.*

hier ausgebildet erscheint wenigstens höchst wahrscheinlich. Es wird hier offenbar diese Vorstellung nicht als etwas Neues zuerst aufgestellt, sondern als etwas Bekanntes und Verbreitetes vorausgesetzt. Nun findet sich zwar der Glaube, dafs Nero noch lebe und wiederkommen werde Rom einzunehmen schon ziemlich früh, schon sehr bald nach seinem Tode; aber ehe sich diese Vorstellung auf die Weise ausbildete wie wir sie hier finden, dafs Nero obgleich gefallen wieder aufleben und als der leibhaftige Antichrist unmittelbar vor der Parusie des Christs auftreten werde, dazu kann man doch wol annehmen dafs ein Zeitraum von etlichen Jahren erforderlich gewesen sei. Dazu kommt denn der ganze Inhalt und Charakter dieses zweiten Theils der Apokalypse, der es so ganz mit Rom zu thun hat, und dieses als die alleinige Widersacherinn des Reiches Gottes, und womit diesem der letzte und entscheidende Kampf zu bestehen sei, betrachtet; was doch auch mit Wahrscheinlichkeit auf eine nach der Zerstörung Jerusalems fallende Zeit der Abfassung schliefsen läfst [1]).

Fassen wir nun das Gesagte zusammen, so

---

1) Dafs dieser Theil der Apokalypse wenigstens nicht früher verfafst sei, dafür läfst sich auch Kap. XVIII, 20 anführen, wo die Apostel ohne weiteres neben den Propheten als Himmelsbewohner angeredet werden, die Gott an der grofsen Babel rächen werde; was auf eine Zeit führt, wo wenigstens die meisten Apostel schon den Glaubenskampf auf Erden vollendet hatten. Auf diese früher von mir nicht beachtete Stelle bin ich durch Bretschneider aufmerksam gemacht, der sie auf ähnliche Weise benutzt (*Probabil. pag.* 155).

können wir uns die Entstehung unserer Apokalypse und die Gestaltung derselben zu der jetzigen Form ziemlich anschaulich machen. Johannes, der wie die meisten seiner Christlichen Brüder voll Sehnsucht und Zuversicht die baldige Wiederkunft des Herrn erwartete, sprach dieses (am wahrscheinlichsten unter der Regierung des Nero) in einem prophetischen Gemählde aus, worin er seine Hofnungen an einen Zustand der Dinge knüpfte wo der Jüdische Staat noch nicht aufgelöst war, und sie so aussprach, dafs er darnach nicht erwartete dafs Jerusalem und der Tempel vorher zerstört werden würde. Später aber, und höchst wahrscheinlich nach der Zerstörung Jerusalems, als die Erfüllung seiner Erwartungen zögerte und besonders eben durch jene Zerstörung der Jüdischen Hauptstadt und des Tempels sich die Lage der Dinge auf eine Weise verändert hatte wie er nicht erwartete, und als jetzt Rom allein als Widersacherinn des Christenthums dastand und sich immer mehr als solche zeigte, fügte er den zweiten Theil der Apokalypse hinzu, nämlich Kap. XII — XXII, worin er die Parusie des Messias an den Sturz jener neuen Babel knüpfte; bei dieser Gelegenheit aber schnitt er den Schlufs den früher die Offenbarung hatte weg, um auf diese freilich nicht ganz geschickte Weise an die ursprüngliche früher verfafste Weissagung den zweiten späteren Theil anzuschliefsen. Sehr wahrscheinlich nun aber ist auch, dafs erst zu dieser Zeit nach der Abfassung des zweiten Theils die 7 Briefe an die Klein-Asiatischen Gemeinden Kap. II. III von ihm eingeschaltet sind,

so dafs also ursprünglich Kap. IV mit dem Schlusse des ersten Kapitels zusammenhing, da an mehreren Stellen in den Briefen auf Sachen die im zweiten Theile vorkommen und erst hier recht verständlich sind angespielt scheint [1]), welche Wahrnehmung auch wol diejenigen Ausleger geleitet haben mag, die schon früher, wie Heinrichs bemerkt, [2]) vermuthet haben, dafs die Briefe vom Johannes erst nachdem das ganze Buch fertig war geschrieben und eingeschaltet seien.

Die hier durchgeführte Ansicht von der Entstehung und Zusammensetzung der Apokalypse aus mehreren nicht zu derselben Zeit verfafsten Theilen ist im Gegensatze gegen die gewöhnliche, wornach man dieses Buch in der Gestalt worin es vor uns liegt als ein in sich abgerundetes, von Anfang bis zu Ende streng zusammenhängendes Ganze ansieht. Indessen ist diese Ansicht auch schon von andern bestritten worden. Schon Grotius und der ihm in der Auslegung der Apokalypse fast durchaus folgende Hammond betrachten dieselbe als aus mehreren zu verschiedener Zeit, einige vor, andere nach der Zerstörung Jerusalems, empfangenen und aufgeschriebenen Visionen zusammengesetzt; die ersteren läfst Grotius bis zu Ende des 14ten Kapitels gehen und setzt sie in die Regierung des Claudius, während nach ihm nur die 8 letzten Kapitel zur Zeit des

1) Man vergleiche besonders Kap. II, 11 mit XX, 6, 14. XXI, 8; und Kap. III, 12 mit XXI, 2. 10 und XIX, 12. 16; ferner auch Kap. II, 7 mit XXII, 2, 14. 19; Kap. III, 5 mit XX, 12. 15.

2) In seinem Commentar S. 142.

Vespasians geschrieben sein sollen. Diese Art der Scheidung der beiden Haupttheile ist nun wol gewiſs nicht richtig; noch falscher aber ist, daſs Grotius diese Haupttheile wieder in mehrere einzelne, im Ganzen ungefähr zehn verschiedene Abschnitte zersplittert, von denen jeder eine besondere Vision enthalten, und die ähnlich wie die Weissagungen der Propheten des A. T. zu verschiedenen Zeiten verfaſst und erst später in Ein Volumen gesammelt sein sollen; wobei nicht gehörig beachtet ist, daſs jede Vision ein in sich abgerundetes Ganze geben muſs, wie auch bei den einzelnen Weissagungen der Hebräischen Propheten der Fall ist, was aber bei jenen einzelnen Abschnitten der Apokalypse ganz vermiſst wird.

Denselben Fehler hat auch Vogel nicht vermieden, auf dessen Programme über die Apokalypse wir schon im Vorhergehenden öfters Rücksicht genommen haben, und dessen sehr komplizirte Ansicht wir jetzt hier in ihrem Zusammenhange etwas genauer betrachten wollen.

Nach Vogel ist die Apokalypse aus drei Theilen, die ursprünglich nicht mit einander in Zusammenhang standen, zusammengesetzt: 1) Kap. I, 9 — III, 22. 2) Kap. IV, 1 — XI, 19. 3) Kap. XII, 1 bis zu Ende des Buchs. Der zweite Abschnitt soll von Johannes dem Evangelisten verfaſst sein und zwar vor der Neronischen Verfolgung; von demselben soll der erste verfaſst sein, jedoch erst später, erst nach dem Jahre 68 n. Ch. und ursprünglich als ein kleiner für sich bestehender und an die sieben Gemeinden ge-

schickter Aufsatz ohne alle Beziehung auf die Apokalypse; der dritte Abschnitt dagegen meint er müsse einen andern Verfasser haben, und wahrscheinlich den Presbyter Johannes, der ihn als Nachahmung des zweiten unter der Regierung des Galba schrieb und dazu durch die Neronische Verfolgung veranlafst ward. Erst später seien diese drei Theile mit einander zu einem Ganzen verbunden, und zwar am wahrscheinlichsten von dem Verfasser des dritten Abschnittes selbst und vielleicht mit Wissen und Willen des Evangelisten Johannes; bei dieser Gelegenheit sei denn auch dem Ganzen die Einleitung Kap. I, 1—8 vorgesetzt.

Wenn für diese ganze Ansicht auch noch viel bedeutendere Gründe zu sprechen schienen als dafür aufgeführt werden, so würde sie sich doch hinlänglich allein schon durch die Bemerkung widerlegen, dafs die einzelnen Abschnitte, die nach ihr als ursprünglich selbständige Ganze betrachtet werden, nichts weniger als diesen Charakter an sich tragen. Beim dritten Abschnitte ist nicht nur deutlich, dafs dem Verfasser desselben der zweite Abschnitt bekannt war, was auch Vogel zugibt, da er jenen als eine Nachahmung von diesem ansieht, sondern auch zwischen Kap. XIX, 15 und I, 16 ist eine so grofse Gleichheit in Worten, dafs man doch wol eine Abhängigkeit der einer Stelle von der andern annehmen mufs; und Kap. XXII, 16 scheint doch eine Hindeutung auf Kap. I, 11 sqq. zu sein, wo Johannes den Befehl erhält seine Gesichte aufzuschreiben und den Gemeinden zu übersenden;

so dafs also dem Verfasser des dritten Abschnittes auch schon bei dessen Abfassung der erste müfste bekannt gewesen sein. Das letztere Beispiel ist aber nicht einmal eine Nachahmung, sondern eine Beziehung auf den ersten Theil, der dadurch als vorhergegangen vorausgesetzt wird, was es wenigstens höchst wahrscheinlich macht dafs der letzte Abschnitt ursprünglich gar nicht als selbständiges Ganze verfafst ist, sondern gleich in der Absicht um mit dem Früheren verbunden und daran geknüpft zu werden. Solcher Beziehungen aber finden sich darin auf den zweiten Abschnitt noch mehrere und deutlichere. So wird es Kap. XIV, 3 als bekannt vorausgesetzt, dafs die vier ζῶα und die πρεσβύτεροι den göttlichen Thron umgeben (vgl. XV, 7), was nur in Beziehung auf Kap. IV, 4. 6. geschehen konnte. Eben so bezieht sich Kap. XIV, 1 sqq., wo mit dem Lamme auf dem Berge Sion 144 Tausend auftreten, die den Namen des Lammes und seines Vaters an ihrer Stirne geschrieben tragen, auf Kap. VII, 4, wo so viele als Knechte Gottes an der Stirne bezeichnet werden. Dazu kommt denn der Anfang dieses letzten Abschnittes Kap. XII, 1: καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ; als ein selbständiges Stück hätte es doch nicht mit καὶ anfangen können; und wenn man auch diese Partikel betrachten wollte als später von demjenigen der dieses an das Vorhergehende anknüpfte hinzugesetzt, so konnten doch auch die andern Worte nicht gut eine für sich bestehende prophetische oder poëtische Schilderung anfangen; es scheint

dieser Anfang vielmehr schon die ganze Scene als dem Leser bekannt vorauszusetzen; dieses führt aber wieder darauf, daſs der Verfasser dieses letzten Theiles denselben schon bei der Abfassung selbst an das schon früher Vorhandne anknüpfte. — Noch weniger kann der Abschnitt Kap. IV, 1 — XI, 19 als ein in sich abgeschlossenes Ganze betrachtet werden; denn einmal ist hier kein Schluſs, wie man ihn nach einer solchen Schilderung als vorhergegangen ist nothwendig erwarten muſs. Vogel behauptet zwar bestimmt das Gegentheil, daſs diesem Abschnitte hier am Ende zu seiner Abrundung nichts fehle; nur die letzten Worte *καὶ ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ καὶ σεισμὸς καὶ χάλαζα μεγάλη* hält er nicht für ursprünglich, sondern schreibt sie dem letzten Redakteur zu, der dadurch diesen Abschnitt mit dem folgenden verbunden habe; aber dadurch daſs man diese Worte, von denen ich oben glaube gezeigt zu haben wie gut sie in den Zusammenhang des Vorhergehenden passen, wegschneidet wird nichts für den beabsichtigten Zweck gewonnen; es fehlt immer nicht nur ein ordentliches Exodium, was man doch auch erwartete, sondern auch, wie früher nachgewiesen ist, die Schilderung des Eintrittes des Reiches Gottes selbst wie des denselben begleitenden dritten und letzten Wehe's; daſs aber die Weise wie Vogel dem Fehlen dieses dritten Wehe's abzuhelfen sucht ganz unstatthaft ist, ist gleichfalls schon früher gezeigt; auch würde dadurch dieser Abschnitt am Schlusse um nichts mehr abgerundet

erscheinen. Noch weniger begreiflich aber ist, wie man Kap. IV, 1 zum Anfange eines eignen für sich bestehenden Aufsatzes machen kann. Denn wenn man gleich das μετὰ ταῦτα, womit dieses anfängt, als erst später von dem letzten Redakteur eingeschoben ansehen könnte, (wiewol Vogel sich darüber gar nicht erklärt), so ist ja doch gleich in demselben Verse die offenbarste Beziehung auf Kap. I, 10, und dieses läfst keinen Zweifel, dafs der Abschnitt Kap. IV sqq. mit der Kap. I enthaltenen Schilderung der Vision worin sich der Herr dem Johannes zuerst offenbarte schon ursprünglich verbunden gewesen ist. Dadurch widerlegt sich denn auch schon, dafs die letztere bedeutend später als jener zweite Abschnitt verfafst sei, und ursprünglich in Verbinbung mit den Briefen an die Gemeinden Kap. II. III einen selbst ohne alle Beziehung auf die Apokalypse für sich bestehenden Aufsatz ausgemacht habe. Dieses ist auch sonst nicht gut denkbar. Denn die ganze pomphafte Schilderung Kap. I, 9 — 20 würde doch etwas wunderlich sein, wenn sie blofs Vorbereitung auf die folgenden Briefe hätte sein sollen. Auch ist der Befehl Christi an Johannes v. 11 ὃ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον, und besonders v. 19: γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἅ εἰσι καὶ ἃ μέλλει γίνεσθαι μετὰ ταῦτα offenbar nicht auf diese Briefe zu beziehen, sondern auf die folgenden die Zukunft enthüllenden Visionen. Aufserdem aber habe ich schon oben darauf aufmerksam gemacht, dafs auch in den Briefen selbst Beziehungen auf den Inhalt der folgenden Visi-

onen sich finden [1]), die es wahrscheinlich machen, dafs jene zwar später geschrieben sind als die übrige Apokalypse, aber keineswegs unabhängig von dieser, sondern in unmittelbarer Beziehung auf sie.

Was die Zeitbestimmung Vogels für die einzelnen Theile betrifft, so setzt er den letzten Theil in die Regierung des Galba wegen der Stelle Kap. XVII, 10; welche Ansicht wir schon oben geprüft haben. Die Abfassung des zweiten Abschnittes setzt er vor das J. 64 n. Ch., weil sich in demselben von der Neronischen und überhaupt einer von Heiden zugefügten Verfolgung keine Erwähnung finde. Ausdrücklich genannt

---

1) Solche nimt auch Vogel an Kap. II, 28 auf XXII, 16; Kap. II, 7 auf XXII, 2. 14. 19; Kap. II, 11 auf XX, 6. 14. XXI, 8, und Kap. II, 17 auf XIV, 1. XIX, 12. Er glaubt aber dafs diese Stellen erst von dem letzten Redakteur bei der Vereinigung der einzelnen Theile hineingetragen sind, und beruft sich dafür besonders auch darauf, dafs diese Stellen sich vorzüglich am Ende der ersten Briefe finden nach den Worten ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις, da doch auf diese Worte in den folgenden Briefen nichts weiter folge (*Progr. VII. pag.* 14 *sq.*). Aber wenn auch die angeführten Stellen sich ohne dafs weiter eine Lücke bemerkbar wäre ausscheiden liefsen, so ist dasselbe doch nicht der Fall mit andern Stellen, die eine nicht minder deutliche Beziehung auf das Folgende zu haben scheinen; so Kap. III, 12 vergl. XXI, 2. 10; Kap. III, 5 vgl. XX, 12. 15, und besonders auch Kap. III, 1 vgl. V, 6. Doch brauche ich dieses nicht weiter auszuführen, da wenn die Schilderung der Erscheinung Christi Kap. I nicht ohne Zusammenhang mit der folgenden Apokalypse geschrieben sein kann, diese Briefe es schon defshalb eben so wenig können, da diese durchaus jene Erscheinung voraussetzen.

wird eine solche zwar allerdings nicht; aber wir haben doch gewiſs vorzüglich an die Neronische Verfolgung zu denken bei der Schaar der Märtyrer die Kap. VI, 9 sqq. die göttliche Rache gegen die Bewohner der Erde herbeirufen, und es ist dieses eben für mich ein Grund die Abfassung des ersten Theils in die Regierung des Nero zu setzen; aber Vogels Behauptung hat ihren Grund darin, daſs er, wie die meisten Ausleger, wo in den ersten 11 Kapiteln die ἔθνη oder die κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς genannt werden dieses ausschlieſslich auf die Juden bezieht (*Progr. IV pag.* 3), wovon ich in der obigen Analyse des ersten Theils glaube gezeigt zu haben daſs es durchaus unrichtig ist. Daſs Vogel endlich den ersten Abschnitt später als die andern, nach 68 n. Ch. setzt, dazu findet er sich vorzüglich durch den Brief an die Gemeinde zu Laodicea veranlaſst. Diese Stadt ging (nach Tacit *Annal. XIV*, 27) im J. 60 n. Ch. durch Erdbeben unter; hier aber werde schon wieder der Uebermuth der Einwohner und ihr Vertrauen auf Reichthümer gerügt ohne daſs hier eine Beziehung auf das über sie ergangene göttliche Strafgericht sei, was doch, hätte jene Begebenheit sich vor noch nicht langer Zeit ereignet, sehr würde an seinem Platze gewesen seien. — Auf dieselbe Weise gefaſst könnten wir dieses mit zur Bestätigung unserer Ansicht benutzen, daſs die Briefe an die Gemeinden später als der erste Theil der Apokalypse verfaſst seien. Nur möchte ich auch nicht zu viel und nicht zu sicher darauf bauen, zumal da Tacitus ausdrücklich bemerkt, daſs die Stadt

sich von ihrem Unfalle ohne Beihülfe von den Römern durch eigne Mittel, und also wol sehr bald wieder erhohlt habe.

Es ist noch übrig zu sehen, welche Gründe Vogel für die Annahme verschiedener Verfasser für seine Abschnitte bestimmt haben; was wir besonders benutzen wollen um darauf zu achten, ob Grund sei die Theile, von denen wir nachzuweisen haben dafs sie nicht zu derselben Zeit in unmittelbarem Zusammenhange mit einander verfafst sein können, auch verschiedenen Verfassern zuzuschreiben. Ich mufs mich indessen hier fast ganz auf die Prüfung der Vogelschen Gründe beschränken, und zwar derjenigen, die wirklich einigen Schein für sich haben, eine genauere Untersuchung dieses Gegenstandes aber wenn sie nöthig sein sollte für eine andere Zeit aufsparen.

1. „Was die Schreibart betrifft, so findet in der „Hinsicht zwischen dem zweiten und dritten „Abschnitte keine besondere Verschiedenheit statt; „es herscht in beiden gleiche Rauheit und In„korrektheit der Sprache; dagegen in dem ersten „Abschnitte die Hellenistische Schreibart viel kor„rekter ist, und sich dadurch nicht blofs von den „folgenden Kapiteln, sondern auch besonders von „dem Proömium Kap. I, 1 — 8 unterscheidet". (*Progr. III, pag.* 13 *sqq. IV*, 4 *sqq.*). Wenn die Briefe an die Gemeinden (denn Kap. I, 9 — 20 läfst sich wie schon gezeigt auf keinen Fall von Kap. IV sqq. trennen) eine etwas reinere Sprache hätten als die übrige Apokalypse, so würde dieses eben nur noch wahrscheinlicher machen dafs sie in einer etwas späteren Zeit verfafst wä-

ren, wie ja auch Vogel selbst dessen ungeachtet Kap. IV — XI demselben Verfasser zuschreibt wie die Briefe. Indessen scheint mir dieser Unterschied gar nicht so grofs zu sein dafs man darauf etwas mit Sicherheit bauen könnte; und Vogel selbst führt (*Progr. IV pag.* 7 — 10) eine Menge von grammatischen Inkorrektheiten auf die sich auch in diesen Briefen finden, und die er wie mir scheint sich vergeblich bemüht als geringer darzustellen oder als anderer Art als die in den andern Theilen. Das Proömium Kap. I, 1 — 8 liefse sich zwar von dem Folgenden ohne weiteres abschneiden, ohne dafs man in diesem etwas vermissen würde; aber es scheint mir zu dieser Annahme, dafs dasselbe erst später und von einem Andern vorgesetzt sei, auch nicht der mindeste Grund vorhanden zu sein; denn selbst wenn sich zeigen liefse, dafs hier noch etwas gröfsere Inkorrektheiten herschten als im Folgenden, so liefse sich auch dieses wol dadurch erklären, dafs dieses eben der erste Ansatz des im Ausdrucke dieser Sprache ungeübten Verfassers sei. Was mich betrifft, so scheint mir die Sprache in den einzelnen Theilen der Apokalypse so gleichartig zu sein, dafs ich von dieser Betrachtnng aus nie würde auf den Gedanken gekommen sein, dafs die einzelnen Theile nicht zu derselben Zeit verfafst seien; noch weniger aber kann ich dadurch zur Annahme von verschiedenen Verfassern bestimmt werden. 2. „Stellen des A. T. werden „zwar in beiden Theilen der eigentlichen Apo„kalypse nicht nach der Alexandrinischen Ueber„setzung, sondern nach dem Hebräischen Texte

„angeführt; gleichwol aber finden sich im letz-
„ten Theile, nicht aber im erstern einzelne Aus-
„drücke beigemischt die ihren Ursprung in je-
„ner Uebersetzung haben (die bedeutendsten die
„Vogel anführt sind σκηνὴ μαρτυρίου Kap. XV, 5
„und ἀλληλούϊα XIX, 1. 3. 4. 6) was einen Jüdi-
„schen Verfasser verräth der sich schon eine
„Zeitlang unter Hellenisten aufgehalten hatte, und
„darauf führt, dafs derselbe entweder von dem
„Verfasser des ersten Theils verschieden ist, oder
„dafs zwischen der Abfassung beider Theile ein
„Zeitraum von einigen Jahren verflofs, während
„welcher der Verfasser mehr mit Griechisch-Re-
„denden in Berührung kam". (*Progr. V. pag.* 8
sqq.). Wenn jene Bemerkung auf solche Weise richtig ist, dafs sich nicht Aehnliches auch im ersten Theile findet, was ich jetzt dahingestellt sein lasse, so können wir, da der daraus gezogene Schlufs richtig ist, wenn sich für die erstere Art wie Vogel dieses erklärt, sonst nichts Haltbares findet, sie zur Bestätigung unserer Ansicht von der Zeit der Abfassung der beiden Haupttheile der Apokalypse benutzen [1]). Bei dieser unserer Ansicht erklärt sich denn auch leicht, wie der Verfasser im zweiten Theile, bei dessen Abfassung er sich schon längere Zeit unter Grie-

1) Eben so würde sich dadurch auch die spätere Abfassung der Briefe an die Gemeinden bestätigen, da auch hier sich Ausdrücke finden, die ihren Ursprung in den LXX zu haben scheinen; so Kap. II, 7: τὸ ξύλον τῆς ζωῆς vgl. *Genes.* 3, 22. Kap. II, 17; ὄνομα καινὸν vgl. *Jes.* 65, 15; und besonders Kap. II, 27: καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾶ, ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται vergl. *Ps.* 2, 9. *LXX.*

chisch - Redenden aufgehalten, zu einem sonst nicht eben gewöhnlichen und doch grammatisch richtig gebildeten Worte wie ποταμοφόρητος Kap. XII, 15 kommen konnte, dessen Composition man wol allerdings nicht als sein eignes Werk ansehen kann, (*ib. pag.* 10). 3. „In den beiden „ersten Abschnitten Kap. I — XI ist nichts, was „nicht recht gut vom Evangelisten Johannes her„rühren könnte; es findet sich darin nicht die „Erwartung eines irdischen Reiches Christi wie „im zweiten Theile". (*Progr.* VI, *pag.* 18, VII, *pag.* 10). Dafs dieses letztere nicht richtig ist, dafs vielmehr auch der erste Theil ganz darauf ausgeht durch die Versicherung der Nähe der Wiederkunft des Herrn und der Errichtung seines Reiches auf Erden die Christen zu trösten, die Widersacher zu schrekken, glaube ich durch die Analyse des Inhaltes hinlänglich dargethan zu haben; und es hat sowohl in dieser als in anderer Hinsicht ungefähr dieselbe Schwierigkeit dem Evangelisten Johannes diesen ersten Theil zu vindiciren, als ihn als den Verfasser der ganzen Apokalypse zu betrachten. 4. „Beide Theile ha„ben dieselbe Tendenz den Triumph der Christ„lichen Kirche und die Errichtung des Reiches „Christi darzustellen; es ist aber doch wenig „wahrscheinlich, dafs Ein Verfasser sollte ent„weder zwei Reihen Visionen erhalten oder zwei „poëtische Aufsätze verfafst haben mit demselben „Inhalte". (*Progr.* VI *pag.* 17). Diese Behauptung, die im Grunde mit der so eben unter *no.* 3 angeführten in Widerspruch steht, ist zwar richtig, falsch aber der Schlufs; wie oft finden

sich auch bei den Propheten des A. T. wiederhohlte Weissagungen über denselben Gegenstand? Und hier läfst es sich noch dazu, wie wir gesehen haben, ziemlich anschaulich machen, wie grade derselbe Verfasser dazu kommen konnte den von ihm früher behandelten Gegenstand später unter veränderten Umständen wieder aufzunehmen. 5. „Der poetische Charakter ist in beiden „Theilen sehr verschieden; im ersten herscht ein „recht poëtischer Geist, der Verfasser des zweiten verräth grofse Dürftigkeit der Gedanken und „Armuth an Worten (?); im ersten ist alles aufs „Beste geordnet und an seinem Platze, im letzten „findet sich viel Unzweckmäfsiges und manche „unnütze Wiederhohlung. (*Progr.* VI, *pag.* 17 „*sqq.* VII, *pag.* 8. 9.); im zweiten Theile sind ei„nige Bilder schwülstig und ins Ungeheure ge„hendt, wie nicht im ersten". (*Progr.* VII, *pag.* 3. 4.). Wäre es auch sicher und augenscheinlich dafs im ersten Theil mehr wahrhaft poëtische Schönheit herschte, im zweiten mehr Uebertreibung, so würde das allein doch nicht für die Annahme verschiedener Verfasser so entscheidend sein; es wäre nicht das einzige Mal, dafs ein Verfasser einen früher behandelten Gegenstand später mit weniger Geschick fortgesetzt hätte. Aber die Beispiele die Vogel zur Bestätigung seines Urtheils über den letzten Theil beibringt sind der Art, dafs es nicht schwer hält ihnen andere aus dem ersten Theile gegenüberzustellen, die wenigstens in dem was Vogel rügt um nichts nachstehen. Man nehme aufser anderen z. B. nur die bei Eröfnung des sechsten Siegels (Kap. VI, 12

sqq.) erscheinenden Bilder, die so übertrieben und ungeheuer sind als nur irgend eins im zweiten Theile, und zu denen auch, wenn man hier wie Vogel beim zweiten Theile thut urgiren wollte, die folgenden beim Ertönen der Posaunenstimmen durchaus nicht in einem natürlichen und schicklichen fortschreitenden Verhältnisse stehend erscheinen würden, da jene schon die möglichst gröfste Zerrüttung der Welt und Zerstörung der Erde ausdrükken. Die Darstellung und die Bilder in beiden Theilen sind allerdings zwar etwas verschiedener Art; aber es ist hier durchaus kein solcher Unterschied, dafs defshalb nicht beide von Einem Verfasser geschrieben sein könnten, zumal zu verschiedenen Zeiten; vielmehr scheint mir im Allgemeinen die Manier und Darstellung so wie der ganze Geist und Charakter in beiden Theilen sich so ähnlich zu sein, dafs ich auch in dieser Hinsicht nicht die mindeste Veranlassung finde sie für Erzeugnisse verschiedener Verfasser zu halten. — 6. „Der Verfasser „des letzen Theiles Kap. XII — XXII verräth „sich in manchen Stellen deutlich als einen Nach„ahmer des vorhergehenden Kap. IV — XI, und „zwar als einen solchen, der doch gerne für den „Verfasser dieses ersteren Theiles gelten möchte". (*Progr.* VII, *pag.* 5 — 7). Dieses gestehe ich ist für mich noch der bedeutendste Grund der von Vogel für die Verschiedenheit der Verfasser angeführt wird. Doch ist was er zur Belegung desselben beibringt theils unpassend, theils unsicher, und was nach Abzug dessen noch übrig bleibt ist wenigstens nicht solcher Art dafs es zur Bestim-

mung unserer Ansicht in der Beziehung ein entscheidendes Moment abgeben könnte. Zunächst will ich hier darauf aufmerksam machen, daſs wenn der Verfasser des zweiten Theils bei dessen Abfassung zugleich als der des ersten Theiles erscheinen wollte, dieses doch nur geschehen konnte, wenn er seinen Aufsatz an diesen früheren anknüpfte; was doch Vogels Ansicht nach seinen sonstigen Aeuſserungen nicht zu sein scheint, da er von diesem zweiten Theile immer als von einem selbständigen, in sich abgeschlossenen Ganzen spricht. Dagegen wie er sich hier ausdrückt, kann man nicht anders denken als seine Meinung sei, der Presbyter Johannes oder wer auch sonst der Verfasser des zweiten Theiles sein möge sei schon von Anfang an darauf ausgegangen diesen recht eigentlich unterzuschieben; was um so weniger zusagen kann, wenn wir dazu nehmen was Vogel *Progr.* VII *pag.* 13 aufstellt, daſs dieser zweite Theil mit Wissen und Willen des Evangelisten Johannes als des Verfassers des ersten Theiles mit diesem verbunden sei. Sehen wir aber hiervon ab und betrachten die von Vogel angeführten Beispiele, so haben wir der Stellen Kap. XIV., 1. 3. XV, 7 schon früher erwähnt (S. 300); sie zeigen, daſs dieser zweite Theil schon ursprünglich an den ersten als dessen Fortsetzung angeknüpft ist, sprechen aber mindestens eben so sehr für denselben Verfasser als für einen andern. Und dasselbe gilt für das gläserne Meer Kap. XV, 2. vgl. IV, 6, wobei es gar nichts entscheidet, daſs dasselbe hier wieder so vorgeführt wird, als sei dessen noch nicht Erwähnung ge-

schehen, da dieses höchstens eine kleine Ungenauigkeit genannt werden könnte, eine Wiederhohlung, dergleichen sich auch sonst im Umfange eines und desselben Theiles finden, wie Vogel selbst *Progr.* VII *pag.* 8. 9 mehrere dergleichen Wiederhohlungen die sich im letzten Theile finden rügt. Ich möchte vielmehr in dieser Stelle selbst wieder ein Zeichen für die Identität des Verfassers finden. Denn das gläserne Meer wird hier nur aufgeführt um der Gläubigen willen die darauf stehen; warum er sie aber auf diesem erscheinen läfst ist nur aus Vergleichung von Kap. IV, 6 deutlich, wornach das gläserne Meer vor dem göttlichen Throne sich befindet; und dafs dort die Gläubigen standen und Gott lobten hat der Verfasser offenbar ausdrücken wollen; dafs er dieses aber nicht bestimmter andeutete scheint mir weit eher begreiflich bei der Annahme, dafs wir hier denselben Verfasser haben, als bei der eines Nachahmers. Noch weniger bedeutet es, dafs „Kap. XVI, 17 der (göttliche) Thron im Tempel des Himmels erscheint, während Kap. XI, 19 in diesem Tempel (nur) die Bundeslade sichtbar ist, es vom göttlichen Thron aber Kap. IV, 2 einfach heifst, dafs er im Himmel stehe". — Weit auffallender ist die Aehnlichkeit, die zwischen der Schilderung des Ausgiefsens der Schaalen durch die Plageengel Kap. XVI und der Schilderung dessen was bei dem Erschallen der Trompeten Kap. VIII, 7 sqq. erfolgt statt findet. Wie bei den vier ersten Trompetenstimmen nach einander 1) die Erde, 2) das Meer, 3) die Flüsse und Wasserquellen, 4) die Himmelskörper geschlagen und

dadurch die Menschen gequält und getödtet werden, eben so ist dasselbe in derselben Ordnung beim Ausgiefsen der vier ersten Plageschaalen der Fall; und wie bei der sechsten Trompete die am Euphrat gebundenen Würgengel losgelassen werden, so vertrocknet beim Ausgiefsen der sechsten Schaale das Wasser des Euphrats, damit für die Könige des Orients (die Bundesgenossen des Antichrists) der Weg gebahnt werde. Eins ist offenbar Nachbildung des andern, und ich will nicht leugnen, dafs wir hier darauf geführt werden könnten im Verfasser des zweiten Theiles einen blofsen Nachahmer des ersten zu vermuthen, wenn dieses nur durch das sonstige Verhältnifs beider Theile irgend bestätigt würde; da dieses aber durchaus nicht der Fall ist, so trage ich kein Bedenken anzunehmen dafs ein und derselbe Verfasser bei der späteren Fortsetzung sich selbst etwas kopirt habe; jenes ist bei mir für die Verschiedenheit der Verfasser eben so wenig entscheidend, als man durch die Wahrnehmung dafs die Beschreibung des Antichrists Kap. XIII, 1 der des Satans Kap. XII, 3 sehr ähnlich ist veranlafst wird die eine Schilderung als eine von einem andern Verfasser geschriebene Nachahmung der andern zu betrachten, oder als man, um anderswoher ein noch analogeres Beispiel zu entlehnen, daraus, dafs im Buche Daniel z. B. das Gesicht von den vier Monarchien Kap. VII offenbar dem Traumgesichte des Nebukadnezars Kap. II nachgebildet ist, mit einiger Sicherheit auf Verschiedenheit der Verfasser schliefsen kann. — Eine deutliche Spur

endlich der Ungeschicklichkeit eines Nachahmers glaubt Vogel Kap. XIV, 6 zu finden, wo er glaubt dafs der ἄλλος ἄγγελος, der nicht recht passend so bezeichnet wird, da kein anderer vorhergeht, seinen Grund blofs in der Nachahmung von Kap. X, 1 habe. Indessen dieser Ursprung des ἄλλον würde doch nur einige Wahrscheinlichkeit haben einmal wenn der Verfasser des zweiten Theils auch sonst sich als einen so sklavischen und ungeschickten Nachahmer zeigte, und dann wenn zwischen der ganzen Reihe der Schilderungen die in beiden Theilen in diesen Gegenden sich finden eine weit gröfsere Uebereinstimmung sowohl im Einzelnen als auch besonders in der Anordnung sich fände. So aber, da die Aehnlichkeit zwischen dem was an beiden Stellen unmittelbar folgt wenigstens sehr gering, und dasjenige was an beiden unmittelbar voraufgeht durchaus verschiedener Art ist, so ist es wirklich schwer zu begreifen, wie der Verfasser des letzten Theils, wenn er auch ein noch so plumper Nachahmer des ersten wäre, durch jene Stelle hier sollte zu diesem Ausdrucke veranlafst worden sein. Eher kann man sich schon denken, wie der Verfasser, indem er sich an den ersten Theil anschlofs, sich auf diese Weise eben in Beziehung auf die verschiedenen Engel ausdrückte die dort schon aufgetreten sind und in die Entwikkelung des Ganzen eingegriffen haben; und dieses konnte er mindestens eben so leicht, wenn er der Verfasser des ersten Theiles selbst als wenn er von diesem verschieden war. Indessen wenn auch die Stellen sonst sich ähnlicher wären, so würde

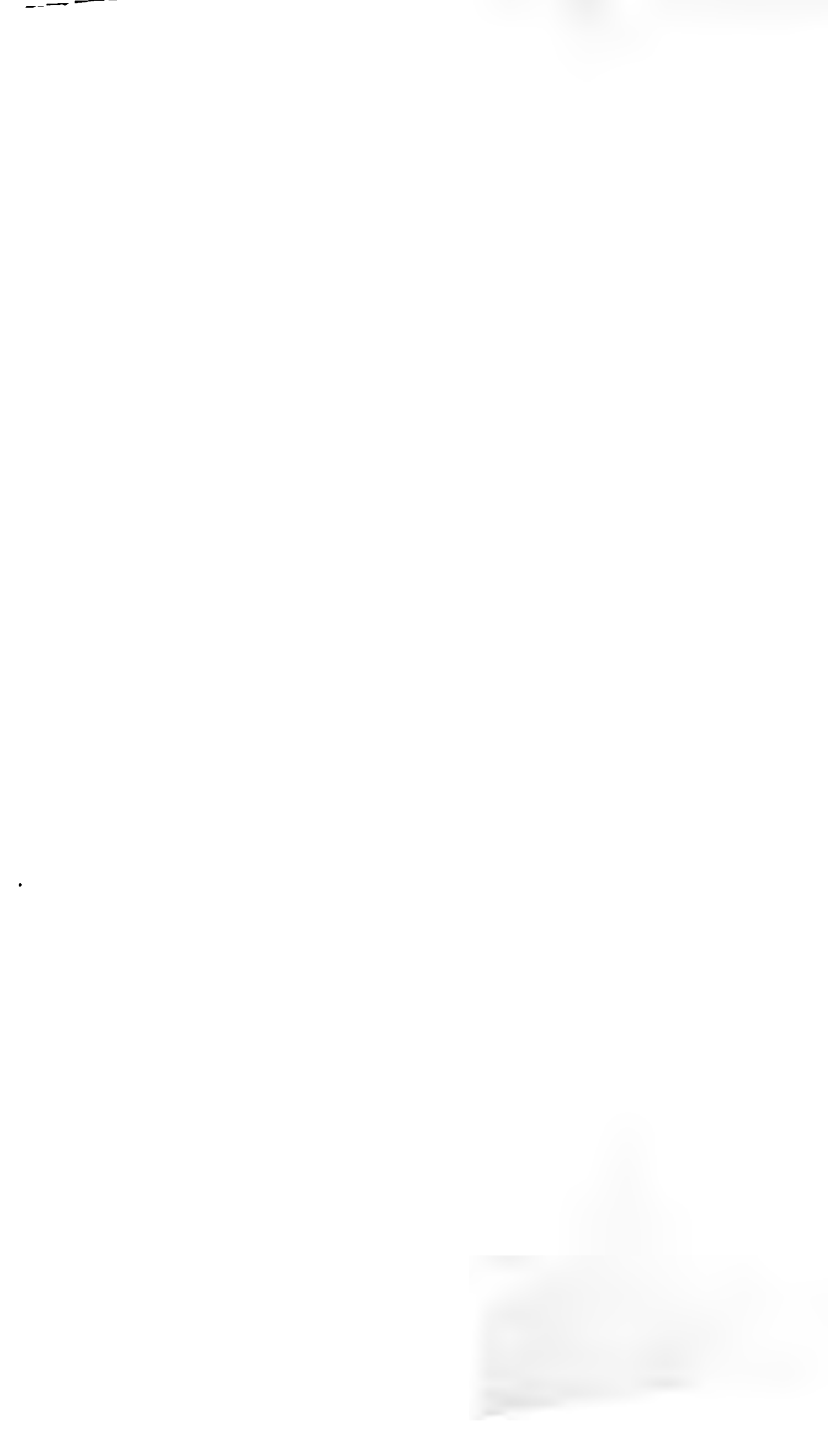
jener Schlufs doch noch sehr unsicher sein, da das ἄλλον an beiden Stellen kritisch verdächtig, und an der letzten Kapitel XIV, 6 höchstwahrscheinlich unecht ist; es fehlt im *Cod.* B. und vielen *minusculis*; und es läſst sich leichter denken, wie es durch einen Abschreiber oder Leser eben in Beziehung auf die früheren Engel hineingeschaltet, als wie es wenn es dastand hätte können ausgeworfen werden; besonders spricht gegen die Echtheit desselben auch v. 9, wo der als der zweite nach diesem auftretende Engel ausdrücklich der dritte heiſst.

So scheint denn kein irgend genügender Grund vorhanden zu sein den zweiten Theil der Apokalypse einem andern Verfasser zuzuschreiben als den ersten; vielmehr scheint Alles für die Identität des Verfassers des ganzen Buches zu sprechen, von der Gleichheit der Sprache bis zu der des inneren Charakters und Geistes; auch ist diese Annahme, so lange nicht das Gegentheil bewiesen oder wahrscheinlich gemacht werden kann, immer die nächste und natürlichste, zumal von ihr aus ziemlich anschaulich wird wie die Apokalypse grade auf diese Weise zusammengesetzt werden und diese Gestalt bekommen konnte.

Und hiermit schlieſse ich denn vorläufig diese Untersuchungen über die Apokalypse und übergebe sie dem theologischen Publikum mit dem Wunsche, daſs man sie einer sorgfältigen und gründlichen Prüfung würdigen möge.

Druckfehler.

S. 6 Z. 3 v. oben, l. herausgetrennt statt: herausgebannt.
— 8 — 10 — — l. durchschritten st. durchschnitten.
— 32 — 7 — unten, l. bündigere st. bündige.
— 58 — 18 — oben, l. da st. der.
— 69 — 4 v. — l. oder st. und.
— 95 — 2 — — l. mittelbaren st. mittleren.




3 2044 054 766 720